مناهج اليقين

في أصول الدين

تأليف

العلامة الحلي

الحسن بن يوسف بن المطهر

٦٤٨ - ٧٢٦هـ

تحقيق

محمد رضا الأنصاري القمي

بسم الله الرحمن الرحيم



مناهج اليقين

في أصول الدين

تأليف

العلامة الحلي

الحسن بن يوسف بن المطهر

٦٤٨ - ٧٢٦ هـ

تحقيق

محمد رضا الأنصاري القمي

طبع على نفقة المحسن الوجيه الحاج محمد تقي علاقبنديان (دام موفقاً)

الطبعة الاولى

١٤١٦هـ - ١٣٧٤ ش

اسم الكتاب: منهاج اليقين في أُصول الدين

المؤلف: العلامة الحلي جمال الدين ابي منصور الحسن بن المطهر

تحقيق: محمد رضا الانصاري القمي

المطبعة: ياران

الفلم والالواح الحساسة: بيان

الكمية : ٣٠٠٠ نسخة

الناشر: المحقق

بسم الله الرّحمن الرّحيم

تقديم

يدور جدلٌ وخلاف بين الباحثين حول منشأ علم الكلام الاسلامي وبداياته، وذلك لتضارب الآراء واختلافها حول مفهوم علم الكلام ومنشئه والدواعي التي استوجبت وضعه.

لكن قبل الخوض في متاهات الآراء والأفكار والروايات التاريخية عن أسباب منشأ علم الكلام، فإنّني أجد نفسي أمام حقيقة تاريخية لا يمكن لأحدٍ نكرانها ألا وهي أنّ حقيقة علم الكلام هو العلم الذي يتكفل بالدفاع عن العقيدة، والعقائد كانت موجودة قبل الاسلام، وكانت الصراعات المذهبية على قدم وساق بين معتنقي هذه النحل، ففي الديانة الواحدة كانت الآراء والتفسيرات للنصوص الدينية مختلفة نوعاً ما وتارةً متضاربة، وهذا الاختلاف والتضارب كان يستوجب الجدل والنقاش، وكثيراً ما لم يقتنع أي طرفٍ بأدلة الطرف الآخر، فكانت النتيجة التكفير أو الاتهام بالابتعاد عن جوهر العقيدة وأُصولِها. وقد حدثت المجادلات المذهبية عند جميع الديانات في العصور القديمة، لكن الذي يهمنا في المقام هو أن المسلمين كانوا على صلةٍ وثيقةٍ باليهود والنصارىٰ ـ قبل ظهور الاسلام وبعده ـ فالعرب في شبه الجزيرة العربية ـ عموماً ـ وفي مدينتي مكة ويثرب ـ على الخصوص ـ كانوا يعايشون أقواماً من الطائفتين، وخاصة في يثرب حيث كانت تعيش جالية يهودية كبيرة فيها وفي حصن

خيبر. فالعرب كانوا على علم بمعتقداتهم الدينية ونصوص كتابهم المقدس، كما أنّهم كثيراً ما كانوا يلتقون أحبارهم وكهنتهم في بلاد الشام واليمن والحبشة ويسمعون أخبارهم وتصوراتهم عن الحياة، والعالم، والخالق، والموت، والقيامة، وما إلى ذلك. واستمر هذا الارتباط حتى بعد بعثة الرسول (عليه السّلام) بل ازداد، وسمع المسلمون عن اليهودية والنصرانية أكثر ممّا كان يسمعون قبل البعثة، فالآيات القرآنية كانت تنزل تباعاً وتبين للمسلمين أُصول دينهم ومعتقداتهم وكان الرسول (عليه السّلام) في مرحلة إنشاء جيلٍ لا يتشابه في أُصول معتقداتها مع معتقدات اليهود أو النصارى، بل هو على خلافٍ وتنافر معها، فقد كانت الآيات القرآنية والأحاديثُ النبوية تثبت إنحراف اليهود والنصارى عن أُصول ديانتهم الصحيحة وتحريفهم للمعتقدات الحقّة التي نزل بها الوحي على موسىٰ وعيسىٰ (عليهما السّلام) وكانت هذه المقولات تصل مسامع الأحبار والرهبان فتثير في نفوسهم الحميّة للدفاع عن العقيدة السائدة التي تربّوا في أحضانها وتلقّوها يداً بيد عن الآباء والأجداد، وعن الجيل الذي كانوا يحاولون إبعاده عن الجدال المذهبي الذي قد يُنبتْ في نفوسهم الشك، فيميل بهم إلى حضن الاسلام. وقد إتخذ الرهبان والأحبار سياسة الهجوم بدل الدفاع اعتقاداً منهم بأن الهجوم خير وسيلة للدفاع، فبدأوا يبثّون الشكوك بين المُسلمين حول أُصول معتقداتهم من الوحي ومصدره وأن الآيات النازلة هل أن مصدرها جبرئيل الأمين أو غيره، وشككّوا في الفروع والأحكام وما إلى ذلك. فردّت عليهم الآيات القرآنية، وردّ عليهم الرسول (صلّى الله عليه وآله) في أحاديثه، وهكذا استمر الجدل، وإنْ كان النصرُ أخيراً للمسلمين. لكن نرىٰ أن حقيقة علم الكلام وواقعه كان موجوداً في الصدر الأول وأن لم يكن معروفاً بأنّه علمُ الكلام. ولكن حقيقته التي هي الجدل للدفاع عن المُعتقد كانت موجودة، وهذه حقيقة لا يمكن لأحدٍ انكارها، فالمسيحية دافعت بلاهوتها عن نفسها أمام اليهودية والوثنية، وهكذا اليهودية، وكذلك المجوسية دافعت عن سلامة عقيدة اتباعها أمام الانحرافات والتفسيرات والتنبوءات التي وقعت في بلاد فارس كالمزدكيّة والمانوية، فكل عقيدةٍ وملةٍ ونحلةٍ وديانةٍ لها من الأُصول والأدلة ما

تتمسّك به وتدافع عن نفسها أمام ما تراه أفكاراً منحرفةً وهدّامةً وضالّة.

إلّا إنّ ما يهمنا في المقام هو أن المسلمين منذ الصدر الأول دافعوا عن عقيدتهم وشريعتهم أمام الهجمات التي تعرضوا لها، لكن لم يكن هذا الدفاع مبنياً على أُسس المنطق الأرسطي اليوناني، وإنّما كان مستندهم في الدفاع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فكان دليلهم على وحدانية الخالق هو الآيات القرآنية ولم يُسمَع منهم أنّهم استندوا إلى القياسات المنطقية للدلالة على استحالة التثليث. فالمسلمون في الصدر الأول لم يكن قد طرقت آذانهم بعدُ فلسفة اليونان ولا منطقهم، بل كانوا يدافعون عن الشريعة بالمنطق البسيط البعيد عن التعقيدات والقواعد الفلسفية. لكن مع تطور الأُمور واستيلاء المسلمين على بلاد فارس والشام ومصر واختلاطهم مع شعوب هذه البلدان، واجهوا ثقافاتٍ جديدةٍ لم يألفوها، فاضطروا للمواجهة والدفاع أن يتسلحوا بنفس سلاح الأعداء فتعلموا ثقافاتهم واستوعبوها وصبّوها في قالب اسلامي ويدأوا الهجوم، فكان الجوهر والمادة واللّب اسلامياً والقوالب يونانية، ولا ضير في الإستعانة بمنطق اليونان في سبيل إعلاء كلمة الدين والشريعة طالما لا تتعارض تلك القوالب مع الدين الحنيف. فالاسلام حثَّ المسلمين على التعلم وأخذ الحكمة من أي جهةٍ كانت ما دامت تعين المسلمين على نشر الديانة الاسلامية وثقافتها، وهكذا كان.

ومضى الصدر الأوّل وانتهى عصر الرسالة بوفاة الرسول (عليه الصلاة والسّلام) فاختلف المسلمون فيمن يخلف رسول الله، فحدث أول انشقاقٍ بين المسلمين، فذهبت جماعةٌ إلى أنّ الخلافة أمرٌ موكولٌ إلى المسلمين، بينما ذهب آخرون إلى أنّ الخلافة والإمامة امتدادٌ للنبوة وأن الرسول قد عيّن وصيّه فلا مجال للرأي والاجتهاد في تعيينه، فبايعت الطائفة الأُولىٰ في سقيفة بني ساعدة أبا بكر، وامتنعت الطائفة الثانية عن الإعتراف بشرعيته وتمسكوا بالنصوص الواردة عنه (صلّى الله عليه وآله) وذهبوا إلى أن الخليفة المنصوص عليه هو عليّ بن أبي طالب (عليه السّلام) وهكذا نشأ التشيع كمذهب واستمر في المعارضة مع نهج الخلافة ومدرستها. وتدل البحوث

والدراسات التاريخية على أنّ الإمام عليّ بن أبي طالب هو أوّل من وضع أُسس علم الكلام، فالروايات التاريخية تشير إلى أنّ الإمام كان يدافع عن حقّه في الإمامة والخلافة منذ وفاة الرسول (عليه السّلام) وحتى أيام خلافته. فشكّك في أدلّة القوم على أفضلية الخليفة الأوّل، وفي كيفية اختيار الخليفة الثاني، ثم سَخِر من القواعد العامة والأُسس التي بنوا عليها الشورىٰ. ثم حينما استخلفه المسلمون شدّد نكيره على سيرة أسلافه في الخلافة وتسييرهم دفة أُمور المسلمين. فخطب مراراً في الكوفة وفي جموع المسلمين في صفين، والنهروان، والبصرة وغيرها من المواقع، وأظهر انحراف القوم عن سنة رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) ومنهجه القويم في الإمامة والخلافة. وإليك نتفاً من أقواله:

قال الشريف الرضي: لما انتهت إلى أمير المؤمنين (عليه السّلام) أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) قال (عليه السّلام):

(ما قالت الأنصارُ؟ قالوا: قالت منا أميرٌ ومنكم أمير. قال (عليه السّلام): فَهلّا إحتَجَجتم بأن رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) وصّى بأن يُحسِنَ إلى مُحسنِهِم ويتجاوز عن مُسيئِهم!

قالوا: وما في هذا من الحُجّة عليهم؟ فقال (عليه السّلام): لو كانت الإمامة فيهم لم تكن الوصية بهم!!

ثمّ قال (عليه السّلام): فماذا قالت قريشٌ؟ قالوا: إحتَجَّت بأنّها شجرة الرسول (صلّىٰ الله عليه وآله)... فقال (عليه السّلام): احتجّوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة!!)[1].

وأيضاً قال (عليه السّلام):

(فأينَ تذهبون! وأنّى تؤفكون! والأعلامُ قائمةٌ، والآيات واضحةٌ، والمنارُ منصوبةٌ، فأينَ يُتاهُ بكم وكيفَ تعمهون! وبينكم عترة نبيّكم وهم أزمّة الحقّ، وأعلامُ الدين، وألسِنةُ الصّدق! فأنزلوهم بأحسنِ منازِل القرآن، وردوهم ورود الهيم

(١) نهج البلاغة: خطبة ٦٧، تحقيق صبحي الصالح.

العِطاش)[١].

وفي خطبة يذكر الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الإمام والخليفة، ثمّ يعرض إلى الخلفاء الذين سبقوه فيقول (عليه السّلام):

(... وقد علمتم أنّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نَهْمَتُه، ولا الجاهل فَيُضِلَّهم بِجَهله، ولا الجافي فَيَقطعهم بجفائه، ولا الخائف للدُّول فيتخذُ قوماً دون قومٍ، ولا المُرتشى في الحُكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المُعطِّل للسُّنّة فَيُهْلِكَ الأُمّة...)[٢].

وفي خطبته يتحدث (عليه السّلام) عن الخلافة ويقول:

(أيّها الناس، إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه... ولعمري، لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيلٌ، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار...)[٣].

وأمّا خطبته المعروفة بـ(الشقشقية) فهي أكثر خطبه (عليه السّلام) صراحةً في الإستنكار عى الخلافة والشورى، يقول:

(أما والله لقد تَقمصها فلانٌ [يقصد الخليفة الأول]، وأنّه ليعلم أنّ محلي منها محلّ القُطب من الرَحىٰ، ينحدر عني السيل... فصبرتُ وفي العين قذىٰ، وفي الحَلق شجىٰ، أرىٰ تراثي نهباً. حتىٰ مضى الأوّلُ لسبيلِه، فأدلىٰ بها إلى فلانٍ [يقصد الخليفة الثاني] بعده... فيا عجباً، بينا هو يستقيلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته، لشدَّ ما تشطّر ضرعيها فصيّرها في حوزةٍ خشناء، يَغلُظُ كَلِمُها... فصبرت على طول المدة

---

(١) نفس المصدر: خطبة ٨٧.

(٢) نفس المصدر: خطبة ١٣١.

(٣) نفس المصدر: خطبة ١٧٣.

وشدة المحنة. حتىٰ إذا مضىٰ لسبيله جعلها في جماعةٍ زعم أنّي أحدهم، فيالله وللشورىٰ، متى إعترض الريب فيَّ مع الأوّل منهم، حتى صِرتُ أُقرنُ إلى هذه النظائر... إلى أن قام ثالث القوم [يقصد الخليفة الثالث] نافجاً حضنيه، بين نثيله ومعتلفه، وقام معه بنو أُميّة يخضمون مالَ الله خَضمَة الإبل نبتةَ الربيع...)[1].

وسار أتباع الإمام وشيعته على منهجه في المخالفة والمعارضة مع مدرسة الخلافة ونهجها وأتباعها، ففنّدوا آراءهم، بل وحشّدوا أكبر قدر ممكن من الآيات والأحاديث النبوية والشواهد والقرائن التاريخية الدالة على إمامة عليّ بن أبي طالب وأحقيّته بذلك وتقدّمه على غيره. وكانت مساعيهم حافزاً لأتباع مدرسة الخلافة في النهوض والدفاع عن معتقداتها وقواعدها العامة التي بنوا عليها أركان الخلافة. فحشّدوا الطاقات، وبذلوا الجهود في تفنيد آراءِ الشيعة ـ وإنْ بزعمهم ـ ثم أدخلت السياسة أيام معاوية وبعده أنفها في الأُمور، فاصطنعوا المذاهب واشتروا الذمم والأقلام من أجل تزوير الأحاديث وتقليبها، ثمّ حرّضوا الطوائف أحداها على الأُخرى لكي يُشغلوا المتكلمين في معاركهم الكلامية ويُبعدوهم عن التفكير في القضية الأصلية ألا وهي الخلافة والإمامة.

لكن الذي يهمنا في المقام أن الشيعة الإمامية والتي اعتقدت بإمامة الأئمة الإثني عشر سارت على خُطاهم فكان لهم أُصول وقواعد كلامية مختصة بهم استقوها من خُطب الإمام عليّ بن أبي طالب وسائر الأئمّة وخاصة الإمامين أبي جعفر الباقر، وأبي عبدالله الصادق. فالمتتبع في المصادر الكلامية عند الإمامية يرى أثر قوة الجدل وصلابة الحُجّة، ليس في مباحث الإمامة والخلافة (وهما حجر الزاوية في علم الكلام الإمامي) فحسب، بل وحتى في الأُمور الأُخرى التي هي خارجة عن نطاق المعتقدات الدينية وتتعلق بالأُمور العامة، وقضايا الكون وما إلى ذلك، فمنشأ القوة ومصدر الصلابة هو بناء قواعدهم وأُصولهم على الأُسس العامة التي استقوها

---

(١) نفس المصدر: خطبة ٣.

من أبلغ المسلمين وأفضلهم بعد الرسول (عليه السلام) ألا وهو الإمام عليّ بن أبي طالب، فإن قراءة سريعة لكتاب (نهج البلاغة) والذي هو جانبٌ صغير من خطب الإمام وأقواله، نرىٰ أن الإمام تعرض في خطبه التي ألقاها خلال فترة خلافته القصيرة إلى أُمورٍ هامة يتعلق بالكون والحياة، لم يتعرض لها قبله أحدٌ واستقى منه الآخرون مبادئهم ومنهم الإمامية، فقد تحدث الإمام عن الخالق وصفاته الجلالية، وعلم الله تعالى، ورؤية الله، وعن التوحيد، وقِدم الخالق، وصفة الملائكة، وأوصاف السماء والأرض وكيفية خلقهما، وخلق العالم والأنسان، والبعث، والموت، والصراط، وأهوال يوم القيامة، وفناء الدنيا، والإيمان والكفر، والضلال والفسق، والأعمال الصالحة، وعصيان الخلق للخالق، والنبوة وصفات الأنبياء، والوحي، والقرآن، وجوهر الرسول، وعلم الغيب، وصفات أئمة المسلمين، والجهاد، والتحكيم، ووصف الإدراك، والشورىٰ، والفرق بين الحق والباطل، والرجاء وكيفيته، والمنافقون، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحق الوالي والرعية، والقضاء والقدر، والعصمة، والثواب والعقاب، والتوبة، والشفاعة، والعدل والظلم، والنفس الانسانية و... وغيرها، وهذه كلها أُمورٌ شغلت أفكار الفلاسفة المسلمين ومتكلميهم منذ أن فرغ المسلمون من فتوحاتهم واشتغلوا بالعلوم وخالطوا الأُمم الأُخرىٰ وسمعوا تصوراتهم عن الكون والحياة.

وفي هذه الدراسة نحاول أن نتعرض لتاريخ علم الكلام عند الشيعة الإمامية منذ القرن الأوّل الهجري و حتى بدايات القرن الثامن. ونقصد بالشيعة، الخط الشيعي العام الذين اعتقدوا بإمامة عليّ بن أبي طالب ثم الامامين الحسن والحسين ثم تسعة من ولد الحسين (عليهم السلام) دون المذاهب الشيعية الأُخرى التي خرجت عن هذا المسار.

طبقات متكلمي الشيعة

القرن الأول الهجري

يعتقد الإمامية بأنهم أوّل من وضع أُسس علم الكلام، كما تؤيد البحوث والدراسات التاريخية على أن الشيعة كانوا السّباقين في هذا المجال لأنهم عدّوا منذ الصدر الأوّل ـ وحينما أُرسيت دعائم الخلافة وأُسسها ـ أشدّ المعارضين والمنكرين لها، وكانت المعارضة في بدايتها مقتصرةً على الإمامة والخلافة دون غيرهما من مباحث علم الكلام. فانّ اتباع مدرسة الخلافة ومؤيديها بنوا أُصول الخلافة على عدة ركائز واستنتجوا منها شرعية الخلافة وهي:

١ ـ إنّ أبا بكر كان أسنّ من عليّ بن أبي طالب، ومن السابقين في الاسلام، وأقرب الصحابة إلى الرسول.

٢ ـ إن الرسول كان قد إستخلف أبا بكر في الصلاة أيام مرضه، فمن رضيه الرسول لدينهم رضوه لأُمور دنياهم.

٣ ـ اجماع المسلمين ـ أو أهل الحلّ والعقد ـ على بيعة الخليفة الأوّل في سقيفة بني ساعده.

لكنّ الشيعة فندوا هذه الركائز وذهبوا إلى بطلانها واثبتوا أن الرسول (عليه السّلام) قد أوصى إلى عليّ بن أبي طالب بالخلافة واستدلوا على ذلك بالروايات المتواترة

والمشهورة عند القوم.

ولم يستمر الجدل بينهما طويلاً حيث توفى الخليفة الأوّل بعد مدّة قصيرة لم تتجاوز السنتين واستخلفه عمر بوصيةٍ منه، وهكذا نقض الخليفة الأوّل بنفسه الأُسس الثلاثة السابقة التي بنى عليها شرعية خلافته، حيث اختار عمَر خليفةً دون استشارةٍ من المسلمين، ولم يكن يملك من الصفات والمؤهلات كما زُعم امتلاك أبي بكرٍ لها، فلا سبق في الاسلام، ولا قرابة، ولا الصلاة، ولا الاجماعُ من أهل الحلّ والعقد كانت تسند شرعيته. وتبلبلت الأُمور بعد مقتل عمر واختيار عثمان خلفاً له، فللمرّة الثانية نُقضت الركائز السابقة، واحتار أتباع مدرسة الخلافة في توجيه فعل الخليفة الثاني، فإنَّ عثمان لم يكن يملك من الصفات والمؤهلات أدناها، كما أنّ تركيبة الشورىٰ كانت تركيبةً غريبةً، وكانت النتيجة واضحة منذ البداية لصالح الحزب الأُموي.

واستمر الشيعة في المعارضة وكثر أتباعهم ومؤيدوهم، لأنّهم كانوا يعرضون للمسلمين أُصولاً ثابتة وواضحة لا تنقضها المصالح الآنية والسياسية الحاكمة، وقوي جانبهم بعد خلافة الإمام عليّ بن أبي طالب وما شاهده المسلمون من سيرته، وعدله، وتقواه، وتنمّره في ذات الله، وبُعده عن المصالح الشخصية والعائلية.

وفي هذه الفترة حدث الانشقاق الخطير الثاني بين المسلمين، فقد انقسم الناس بين مساندٍ لعليّ في حروبه ومواقفه، وبين مائلٍ إلى معاوية وحزبه الأُموي، وجماعة ثالثة كفّروا الفرقتين وخرجوا عليهما، وجماعة رابعة اعتزلت الفريقين حيث رأت أنّ الاعتزال أسلم طريقة لحفظ الدين والدنيا (= المُرجئة)، وكلّ جماعةٍ من هؤلاء تمسكت بالآيات القرآنية أو بالأحاديث النبوية لدعم وتبرير موقفها وبيان شرعيتها، لكن في هذه الفترة لم يكن لعلم الكلام دورٌ مهم، إذ إن كلمة الفصل كانت للسيف فقد وقعت معارك طاحنة، وسالت دماء غزيرة، وكانت النتيجة السياسية لها تثبيت أركان حكم بني أُميّة، وأمّا النتيجة العلمية فكانت مجموعة من الأسئلة والبحوث الكلامية الجديدة التي أُضيفت إلى سابقاتها، حيث إنّ وقائع هذه الفترة

أفرزت أُموراً: كحكم المسلم الخارج على الإمام، هل هو كافرٌ أو فاسقٌ أو مرتدّ؟ وهل يجب أن يحاربه الإمام؟ وما حكمه لو قُتل هل يتعامل معه معاملة المُسلم أو إنّه لا حرمة له؟

وما حُكمه لو أُسر؟ وما مدى شرعية الحاكم بالقوّة والسيف؟

ومسألة القضاء والقدر.

وهكذا تطور علم الكلام من هذه الناحية.

ثم جاء دور معاوية بن أبي سفيان (٤٠ ـ ٦٠ هـ) فاضطُهد الشيعة في أيّامه أشدّ الاضطهاد، ولكن لم يؤثر ذلك على طبيعة معارضتهم لمدرسة الخلافة وافرازاتها في أيام الإمام الحسن بن علي (عليه السّلام) (٣٠ ـ ٥٠ هـ) ثم حدثت فاجعة كربلا عام ٦١هـ في أيام يزيد بن معاوية وكانت حادثة أليمة أثّرت في نفوس عامة المسلمين، فاستغلها الشيعة إعلامياً وفكرياً.

واستمرت سياسة الكبت الأُموي ضد الشيعة إلى أن عصفت بدولتهم رياح الثورة، فانشغلت الخلافة الأُموية بمعاركها مع خصومها من العباسيين والعلويين في خراسان والرّي والعراق، فاستغل أئمة الشيعة واتباعهم هذه الفرصة الذهبية في نشر الفكر الشيعي وترويجه، فربّى **الإمام محمد بن عليّ الباقر** (٥٧ ـ ١١٤ هـ) **والإمام أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصادق** (٨٣ ـ ١٤٨ هـ) جيلاً من المتكلمين صاروا روّاد الفكر الكلامي عند الإمامية.

ويمكن أن نشير إلى عدد من هؤلاء الرّواد الذين خاضوا معارك كلامية حامية مع خصومهم القدامىٰ من أتباع مدرسة الخلافة، والمرجئة، والعثمانية، ومع خصومهم الجُدد أي القدرية الذين ظهروا في عصر خلافة عبدالملك بن مروان الأموي (٦٥ ـ ٦٨هـ) ثم مع أخلاف القدرية أي المعتزلة الذين ظهروا في بداية الخلافة العباسية واستمر ازدهارها ونشاطها فترة قرنٍ من الزمن أي إلى أيام الواثق بالله العباسي (٢٣٢ ـ ٢٢٦هـ) حيث قضى عليهم المتوكل العباسي.

وهؤلاء الروّاد هم: قيس العاصر، زرارة بن أعين، محمّد بن علي بن النعمان

الأحول الكوفي (مؤمن الطاق)، هشام بن الحكم، عيسىٰ بن روضة، الضحاك أبو مالك الحضرمي الكوفي، عليّ بن الحسن بن محمّد الطاطري، الحسن بن عليّ بن يقطين البغدادي، جديد بن حكيم الأزدي المدائني، فضّال بن الحسن بن فضّال، حمران بن أعين الشيباني، هشام بن سالم الجواليقي، وغيرهم.

ويكفي للدلالة على نشاط هذه المجموعة من المتكلمين في نشر الفكر الشيعي، وبث أدلّتهم، والمناظرة مع خصومهم، الاشارة إلى عناوين الكتب أو الرسائل التي ألّفها واحدٌ من هؤلاء الروّاد وأشدّهم تأثيراً في مستقبل الفكر الكلامي الإمامي أي **هشام بن الحكم**، حيث روى النديم والنجاشي أسماء مؤلفاته وهي:

١ ـ علل التحريم ٢ ـ كتاب الإمامة ٣ ـ الدلالة على حدث الأجسام ٤ ـ الردّ على الزنادقة ٥ ـ الردّ على أصحاب الإثنين[١] ٦ ـ التوحيد ٧ ـ الردّ على هشام الجواليقي ٨ ـ الرّد على أصحاب الطبائع[٢] ٩ ـ الشيخ والغلام في التوحيد ١٠ ـ التدبير في الإمامة ١١ ـ الميزان ١٢ ـ في إمامة المفضول ١٣ ـ الوصيّة والردّ على منكريها ١٤ ـ الميدان ١٥ ـ اختلاف الناس في الإمامة ١٦ ـ الجبر والقدر ١٧ ـ الحكمين ١٨ ـ الردّ على المعتزلة وطلحة والزبير ١٩ ـ القدر ٢٠ ـ الردّ على المعتزلة ٢١ ـ الردّ على ارسطاطاليس في التوحيد، وغيرها[٣].

وملاحظة سريعة لهذه القائمة تُظهر لنا اهتمامات المتكلمين في تلك الفترة، حيث نلاحظ كثرة المؤلفات عن الإمامة والوصية، وهما من البحوث التي كانتا مثار الجدل منذ الصدر الأوّل وحتى يومنا هذا، وكذلك تفيدنا هذه القائمة، واسماء كتب بقية هؤلاء الروّاد في فهم المدارس الفكرية والنحل التي كانت منتشرة في نهاية القرن الأوّل الهجري وحتى منتصف القرن الثاني للهجرة، وأنّ آراءها كانت موضع نقاش

---

(١) الظاهر أنّه يقصد بهم الثنوية.

(٢) الظاهر أن المقصود هم الذين كانوا يعتقدون بطبيعة الأشياء، وأن الاشياء لا تحتاج في وجودها إلى الله سبحانه بل توجد بطبعها.

(٣) الفهرست: ٢٢٣ طبعة رضا تجدد. رجال النجاشي: رقم ١١٦٤ طبعة جماعة المدرسين.

وجدلٍ عند المتكلمين.

القرن الثاني الهجري

ويمكننا أن نصف الفترة التي امتدت من سنة ٩٥هـ ولغاية سنة ٢٠٣هـ بالفترة الذهبية لبلورة الفكر الشيعي ونضجه، ففي هذه الفترة التي امتدت قرناً من الزمن عاش أربعة من أئمة أهل البيت وهم **الإمام محمّد بن علي الباقر، والإمام جعفر بن محمّد الصادق، والإمام موسى بن جعفر الكاظم (١٢٨ ـ ١٨٣) والإمام علي بن موسى الرضا (١٤٨ ـ ٢٠٣)**، فقد استفاد هؤلاء الأئمّة من الضعف الذي حلّ بالخلافة الاموية في نهايتها وانشغالها بمحاربة أعداءها، ثمّ مشاكل العباسيين عند بداية استقرارهم وخلافتهم، وصراع اجنحتهم الداخلية والتصفيات الدموية لحلفاء الأمس غداة استيلائهم على الحكم والسلطة، فأسس الإمامين محمّد بن عليّ الباقر، وجعفر إبن محمّد الصادق مدرسة عظيمة في المدنية وربيا فيها مجموعة كبيرة من الفقهاء والمفسرين، والمتكلمين، صاروا مشايخ الفقه والحديث والكلام لثلة أُخرىٰ انتشرت في الحجاز والعراق وبلاد فارس وبلاد الشام وما وراء النهر، وكان لهولاء تأثيرٌ كبيرٌ في نشر الفكر الشيعي ليس في أوساط الشيعة فحسب، بل في أوساط عامة المسلمين، حيث إن المتتبع في كتب العقائد والكلام يرىٰ أثر حُجج الشيعة وأدلتهم في مسائل العقيدة وغيرها.

ويجب التنويه إلى نقطة. هامةٍ يرتكز عليها الفكر الإمامي، الا وهو المزج بين العقل (أو الأدلّة العقلية) والنقل، فالإمامية اختاروا طريقاً وسطاً بينهما، فقد اعتمدوا عليهما معاً في بناء أُسس كلامهم وعقيدتهم، ولم يتمسكوا بظواهر الأحاديث دون تقييم مضمونها للمنطق العقلي ـ كما فعلت الحشوية وأضرابها ـ كما لم تفرط في الاعتماد على العقل بمفرده والأعراض عن الأحاديث كما فعلت المعتزلة، ومن هنا يرىٰ الباحث أنّ المعتزلة تقترب من التفكير الشيعي بل وتتفق معه في كثير من المسائل العقلية، ولكنها تبتعد عنه فيما يختص بالأحاديث، فالشيعة تتمسك

بمضمون الأحاديث الصحيحة الواردة، ومن هنا نرىٰ اتفاق المعتزلة والشيعة في كثير من المسائل كوجوب معرفة الله عقلاً قبل وجوبها شرعاً، وصفات الباري، ولزوم بعث الأنبياء والعدل وغيرها، ولكن في المقابل نرىٰ اختلافهما في مسائل كثيرة أُخرى مثل حكم مرتكب الكبيرة فان الشيعة يتفقون في هذه القضية مع الأشاعرة في أن مرتكب الكبيرة مؤمنٌ فاسق قد خرج عن طاعة الله تعالىٰ، ويخالفون المعتزلة، القائلين بأنه لا مؤمنٌ ولاكافر بل منزلةٌ بين المنزلتين، وغيرها من المسائل الكلامية.

القرن الثالث الهجري

وبعد وفاة الإمام أبي عبدالله الصادق عام (١٤٨هـ) تولى الإمامة **الإمام موسىٰ بن جعفر**، ثم بعده **الإمام علي بن موسىٰ الرضا**. وفي هذه الفترة كانت الخلافة العباسية تمر بعصرها الذهبي، وكانت بغداد مهبط العلماء ومختلف المدارس الفكرية والنحل الدينية، وكانت الشيعة من أقوى المذاهب الاسلامية فيها، فقد توغلوا في الحياة السياسية والاجتماعية وخاصة الفكرية، فناظروا الخوارج، والزنادقة، والثنوية، والقدرية، ولكن كانت أشدّ منازلاتهم مع المعتزلة، فالمعتزلة برغم أنّها تتفق مع الشيعة في الأصل والمنشأ حيث أنّ واصل بن عطاء ـ رأس المعتزلة ـ أخذ أُصول مذهبه عن الإمام علي بن أبي طالب بواسطتين[1]:

١ ـ أبو هاشم ابن محمّد الحنيفة ٢ ـ محمّد بن الحنفية ابن الإمام علي بن أبي طالب، وكان محمّد بن الحنفية تلميذه والده وتلقى منه العلوم. فلا غرابة في أن يجد الباحث تشابهاً بل تطابقاً في كثير من الآراء بين المعتزلة والشيعة، وهذا التشابه حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الإمامية أخذوا أُصول مذهبهم عن المعتزلة، وفي

---

(١) روى البلخي أن واصل كان ممن لقى محمّد بن الحنفية وأخذ منه، وهو وَهمٌ، فان واصل قد تلمذ على أبي هشام عبدالله بن محمّد بن الحنفية، قال الشريف الرضي: (كان واصل ممن لقى أبا هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وصحبه وأخذ عنه. وقال قومٌ: إنّه لقى أباه محمداً (عليه السّلام) وذلك غلطٌ لأن محمداً توفى سنة ثمانين أو إحدى وثمانين، وواصل ولد في سنة ثمانين). أمالي المرتضى: ١/١٦٥.

الحقيقة فان العكس هو الصحيح، إذ أنّ الشيعة أقدم نشأةً من المعتزلة، وكانت لهم أُصولٌ ثابتة ومعلنة قبل أنْ يُقدم واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١) وزميله عمرو بن عبيد (٨٠ ـ ١٤٤) علىٰ التجاهر بآرائهما حول مرتكب الكبيرة وغيرها من أُصول المعتزلة، فالشيعة أخذت أُصول مذهبها عن الإمام علي بن أبي طالب وكذلك المعتزلة، فهما استقيا أُصولهما من مشرعٍ واحدٍ، فبقيت الإمامية وفيةً لمبادئها واستمرت على معارضة مدرسة الخلافة ومنهجها وعقيدتها. كما أنّه يوجد سببٌ آخر يؤدي بالباحث إلى القول بأنّ الشيعة أخذت مبادئها من المعتزلة ألا وهو وجود الميول الشيعية القوية عند بعض أركان المعتزلة، فإن جماعةً من أعيان المعتزلة ومُنظّريهم كانوا يذهبون إلى تفضيل الإمام علي بن أبي طالب وتخطئة الخارجين عليه (عليه السلام) من الخوارج، وأصحاب الجمل، ومعاوية، كأبي الهذيل العلّاف البصري (٢٣٥ أو ٢٢٧ ـ ١٣٤ أو ١٣١) وابراهيم بن سيّار النظام (... ـ ٢٢١) وبِشْر بن المُعتمر (توفى ٢١٠هـ) وأبو جعفر الإسكافي (توفى ٢٤٠هـ) وأبو القاسم البلخي (توفى ٣١٧هـ)[١] وغيرهم، وكانت هذه الميول قوية إلى درجة أنّ ابن الراوندي وصفهم بـ(متشيعة المعتزلة)[٢] وقصد بهم الفئة التي تقابل العثمانية. فهذه الفئة كانت السبب في المزيد من التقارب بين وجهات نظر متكلمي الشيعة والمعتزلة حيث أنهما كانا معاً يحاربان ويناظران أصحاب مدرسة الحديث أو الحشوية ولكن كُلٌّ بطريقته، إلا أنّ النتيجة كانت واحدة ألا وهي محاربة الجمود الفكري والسعي في نشر العقل والتفكير المنطقي بين المسلمين، وحينما دالت دولة المعتزلة ايام المتوكل وحاربتهم الخلافة بمساعدة أهل الحديث بعد قضية (خلق القرآن) نرىٰ أن المحاربة لم تقتصر على ضرب المعتزلة بمفردها، بل شملت الشيعة أيضاً، فالمتوكل كان خصماً لدوداً للشيعة قبل المعتزلة، ولكن الشيعة كانت أقوى من هذه الضربات والتصفيات، فبرغم أُفول دولة

---

(١) مقالات الاسلاميين: ٢/١٣٠، الفرق بين الفِرق: ١٤٧، ١٤٨، مذاهب الاسميين: ١/١٢٧ و٢٠١.

(٢) الإنتصار: ١٠٠.

المعتزلة وبزوغ نجم أهل الحديث بقيت الشيعة منيعةً قويةً، وكان لفقهاء الشيعة ومتكلميهم مدارسهم ومجالسهم في الكوفة وبغداد والريّ وقم. كما أن جهاز الخلافة ايضاً بدأ يدبّ فيه الضعف والفتور، فلم يستطع جهاز قمع الخلافة أن يَقمع معارضيها كما كانت تفعل أيام عبدالملك بن مروان أو أبي جعفر المنصور!!

وفي هذا القرن برز عند الشيعة مجموعة من المتكلمين درسوا عند أئمة الشيعة واستوعبوا الفقه والحديث، فصاروا فقهاء ومحدثين ومتكلمين نذكر منهم:

١ ـ داود بن أسد بن أعفر، أبو الأحوص: له كتب في علم الكلام، ويُعدّ من مشايخ الحسن بن موسى النوبختي[١].

٢ ـ محمّد بن عبدالله بن مملك الجرجاني الأصفهاني: كان معتزلياً ثم تشيع، وله كتب في علم الكلام مثل كتاب المسائل والجوابات في الإمامة، وكتاب مجالسه مع أبي علي الجبّائي[٢].

٣ ـ محمد بن هارون الورّاق، أبو عيسىٰ، له كتب عديدة منها كتاب الإمامة، كتاب السقيفة، كتاب إختلافُ الشيعة، المقالات. توفي سنة ٢٤٧هـ[٣].

٤ ـ الشكّال: وصفه النديم بأنه صاحب هشام بن الحكم، وإنّه خالفه في أشياء إلا في أصل الإمامة، وله كتب[٤].

٥ ـ الحسين بن أشكيب: من مشايخ الشيعة في خراسان وما وراء النهر ومن المتكلمين، كان مقيماً بسمرقند وكشّ، له كتب منها: الردّ على الزيدية[٥].

٦ ـ عبدالرحمن بن أحمد بن جبرويه، أبو محمد العسكري، كان متكلماً حاذقاً، جيد الكلام، وقد استطاع أن يُرجع أحد المعتزلة وهو محمّد بن عبدالله بن

---

(١) رجال النجاشي: رقم ٤١٤ طبعة جماعة المدرسين.

(٢) نفس المصدر: رقم ١٠٣٣.

(٣) نفس المصدر: رقم ١٠١٦.

(٤) الفهرست: ٢٦٤. طبعة رضا تجدد.

(٥) رجال النجاشي: رقم ٨٨.

مملك الاصفهاني عن مذهبه، له كتبٌ[(١)].

٧ ـ علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمار: وهو حفيد ميثم التمار ومن وجوه المتكلمين، وكان يسكن البصرة، له مناظرات مع أبي الهذيل العلّاف والنظّام وله كتب. وقد مدحه النديم ووصفه بأنّه أوّل من تكلم في مذهب الإمامة[(٢)].

٨ ـ علي بن منصور: كوفيٌ سكن بغداد وصاحبَ هشام بن الحكم وتعلم منه الكلام، وكان لهشام بن الحكم كتابُ التدبير في الإمامة، وهو جمع علي بن منصور[(٣)].

لكن أشهر متكلم شيعي في القرن الثالث على الإطلاق هو **الفضل بن شاذان النيسابوري**، فهو الفقيه والمتكلم الضليع، والشيعة تبجله وتعظم قدره، ولا زال قبره مزاراً في مدينة نيسابور بخراسان، ويكفي للدلالة على قدرته في الكلام وسعة علمه وتبرزه ونفوذ أفكاره وآرائه في خراسان أن نعدّ أسماء كتبه ورسائله الكلامية التي بلغت مجموعها ١٨٠ كما أحصاها النجاشي وأهمها:

كتاب النقض على الاسكافي ـ الوعيد ـ الردّ على أهل التعطيل ـ الأعراض والجواهر ـ الردّ على الثنوية ـ اثبات الرجعة ـ الردّ على الغالية المحمدية ـ تبيان أصل الضلالة ـ الردّ على محمّد بن كرّام ـ التوحيد في كتب الله ـ الردّ على أحمد بن الحسين ـ الردّ على الأُصمّ في الوعد والوعيد ـ الردّ على بيان إيمان ابن رباب الخارجي ـ الردّ على الفلاسفة ـ محنة الاسلام ـ الأربع مسائل في الإمامة ـ الردّ على المرجئة ـ الردّ على المنانيّة ـ الردّ على القرامطة ـ الردّ على البائسة ـ الإمامة الكبير ـ معرفة الهدى والضلالة ـ فضل أمير المؤمنين (عليه السّلام) ـ المعيار والموازنة ـ الردّ على الحشوية ـ الردّ على الحسن البصري في التفضيل وغيرها[(٤)].

---

(١) نفس المصدر: رقم ٦٢٥.

(٢) نفس المصدر: رقم ٦٦١.

(٣) نفس المصدر: رقم ٦٥٨.

(٤) رجال النجاشي: رقم ٨٤٠.

ويبدو أن الرجل كان متخصصاً في نقض الآراء والأفكار والردّ على أصحاب المذاهب، وقد طبعت ونُشرت بعض مؤلفاته، وهي تدل على سعة علمه باختلاف الآراء والمذاهب والنحل المنتشرة في تلك الفترة، وعلى قدرته في نقد الآراء ودحضها.

وهكذا ومع حلول القرن الرابع الهجري نرىٰ أن الشيعة لا زالت تحتل الصدارة، ولها اليد العُليا في الجدل والمناظرة، ولها مدارسها المنتشرة في الآفاق. فلو أردنا اجراء مقارنة بسيطة وسريعة بين المذاهب الكلامية المنتشرة في العالم الاسلامي في هذا القرن، نرىٰ أنّ هناك أربعة مذاهب رئيسية: وهي المعتزلة، والأشاعرة (أصحاب الحديث)، والكرّامية والشيعة. ويتفرع من هذه المذاهب الأربعة مدارس عديدة أُخرىٰ.

أمّا الأشاعرة أو أصحاب الحديث والسُنّة فإنّها كانت مذهب الخلافة والدولة والسُلطة، وقد دعمتها الخلافة منذ نشأتها وسعت في نشرها بشتى الوسائل والطُرق المتاحة في تلك الأزمنة كنصب القضاة وإنشاء المدارس وما إلى ذلك، كما سعت الدولة في نشر مذهبها بطريق القوة حيث لاحق الولاة وعمال الخلافة المعتزلة والشيعة، ففي قضية (خلق القرآن) تمكنت الخلافة من كسر شوكة المعتزلة وتبديد شملهم حيث لم تقم لهم بعد ذلك قائمة الا في فتراتٍ محدودة، حيث كانت السلطة بيد حكام الشيعة المتعاطفين معهم إلى حدٍّ ما، كما في فترة حكم آل بويه على العراق وبلاد فارس وأيام وزارة الصاحب بن عبّاد في الريّ.

أما الشيعة فبقيت قوية أمام الأشاعرة، والحنابلة، واصحاب الحديث والسنّة، والكرّامية في العراق وخراسان واصفهان والريّ وغيرها من البلاد، وكانت تناظرهم وتدافع عن عقيدتها وتكيل لهم الصاع صاعين. ويمكن أن نعزو أسباب تفتيت شمل المعتزلة دون الشيعة إلى أن الاعتزال لم يكن مذهباً دينياً يجمع معتنقيه جامع العقيدة المقدسة التي يصعب إزاحتها عن النفوس، وإنما كان مذهباً فكرياً فلسفياً شمل قطاعاً واسعاً من المثقفين من مختلف التيارات الفكرية، وحتى الأصول

الخمسة التي بنوا عليها مذهبهم كانت موضع نقاش وجدلٍ عندهم. فكان أحدهم يردّ آراء الآخر، والآخر ينقضه. كما أن أقطاب المعتزلة ورؤوسها كان لكل واحدٍ منهم منهجٌ خاصٌ ومدرسة خاصة وأتباع وتلاميذ يُربّون على نمط تفكير شيخهم، فكانوا يناقشون ويردّون آراءِ بقية المشايخ، فمدرسة معتزلة بغداد تختلف عن مدرسة معتزلة البصرة في مجالات عديدة، وهكذا نرىٰ أنّهم لم يمتلكوا عقلاً مُدبراً يوجّه أتباعهم ويخطط لهم سياسة المواجهة في كلّ مرحلة، بل كل واحدٍ منهم كان رأساً يوجّه أتباعه كيفما شاء، وهكذا نرىٰ أنهم حينما واجهوا الضربة القاضية لم يستطيعوا أن يصمدوا، فزالت دولتهم وبقيت منهم شرذمة متفرقة دافعت عن آرائها تحت غطاء الشيعة أو الزيدية.

أمّا الشيعة فإنّها كانت تعتقد بحقها الشرعي في الخلافة وتذهب إلى إمامة الأئمة الاثني عشر من أهل البيت، وكانوا يطيعون أئمتهم طاعةً مطلقة، وكان الإمام عقلهم المُدبّر ويوجّه شيعته بواسطة وكلائه المنتشرين في البلاد الاسلامية، وكانت تجبى إليه الأموال، كما لم يشاهد اختلاف بين زعماء الشيعة فالفقيه والمتكلم الشيعي ببغداد كان يفكر كما يفكر زميله في الريّ وقم وخراسان، نعم كانت توجد خلافات في وجهات النظر بين أصحاب المدارس الفكرية، فمدرسة قم كانت مدرسة حديثٍ وفقه وكذلك مدرسة الريّ، وكانت مدرسة بغداد مدرسة الرأي والاجتهاد والكلام، وكانت تحصل بين هذه المدارس خلافات في وجهات النظر. لكن توجد عندهم ثوابت معيّنة مؤمنون بها جميعاً، فهذه الميزة هي التي جعلت الشيعة قادرة على أن تقاوم وتصمد أمام الضغط الأُموي والعباسي، وأن تقف أمامهما وامام كافة الهجمات التي تعرضت لها، وتُعلِن عن مبادئها وفكرها، بل وتبني لنفسها المدارس والمعاهد في بغداد عاصمة الخلافة وفي أهم حواضرها كاصفهان، وقم، والريّ، وخراسان، وبلاد الشام، وتساهم مساهمة فعالة في بناء الحضارة الاسلامية.

القرن الرابع الهجري

دخل العالم الاسلامي القرن الرابع الهجري ومشايخ الشيعة مستمرون في البحث والمناظرة والكتابة والأخذ والردّ وتربية الطلاب، وإليك قائمة بأسماء مجموعة من أهم متكلمي الإمامية في هذا القرن، ويتصدرها الشيخ المفيد وبنو نوبخت، حيث برزت من هذه العائلة جماعة من فحول المتكلمين، كان لهم تأثير بعيد المدى في بث الكلام الإمامي. وأشهرهم **الحَسنُ بن موسى أبو محمد النوبختي**، وإليك سرداً لمؤلفاته الكلامية حيث تدل على تضلعه في الكلام والمناظرة:

كتاب الآراء والديانات، فرق الشيعة، الردّ على فرق الشيعة ما خلا الإمامية، الجامع في الإمامة، الموضع في حروب أمير المؤمنين، التوحيد الكبير، التوحيد الصغير، مختصر الكلام في الجزء، كتاب كبير في الجُزء، الردّ على أبي علي الجُبّائي في ردّه المنجمين، النُكت على ابن الراوندي، الردّ على أبي الهذيل العلّاف، الردّ على الواقفة، الردّ على أهل المنطق، الردّ على ثابت بن قُرّة، الردّ على يحيى بن أصفح، جواباته لأبي جعفر بن قِبة، شرح مجالسه مع أبي عبدالله مملّك، في الاستطاعة على مذهب هشام، من قال بالرؤية للباري عزّ وجلّ، النقض على أبي الهذيل، الردّ على أبي عيسى الورّاق، الحجج في الإمامة، النقض على جعفر بن حرب في الإمامة، مجالسه مع أبي القاسم البلخي، التنزيه، الردّ على المجسّمة، الردّ على الغلاة[1].

أمّا الشيخ المفيد: فهو أبو عبدالله، محمّد بن محمّد بن النعمان، العُكبَري، البغدادي (٣٣٦ ـ ٤١٣)، ولا نبالغ لو قلنا إنّه أعظم متكلم إمامي في جميع القرون على الإطلاق، وقد دان واعترف له بالفضل والقِدَم معاصروه من أرباب المذاهب والنحل الذين جالسوه وناظروه، هذا فضلاً عن الإمامية، وللمفيد تأثير كبيرٌ على

---

(١) رجال النجاشي: رقم ١٤٨.

طريقة تفكير الشيعة حيث استطاع بقدرته العلمية، وتضلعه في الفقه والحديث، والكلام، والعلوم العربية، أن يبني منهجاً قويماً، ويُرسي قواعد ثابتة تسير عليها الشيعة بعده. والمفيد فضلاً عن قدرته في المناظرة والجدل فقد كان مؤلفاً مُكثراً، حيث سجّل له أصحاب السير والتراجم ١٧٤ كتاباً ورسالة، وقد وصل إلينا نيّف وأربعين كتاباً ورسالة من مؤلفاته ومعظمها كتب كلامية دافع فيها عن عقيدة الشيعة حول مختلف المواضيع.

أمّا بقية المتكلمين في هذا القرن فهم: محمّد بن القاسم، الحسين بن عليّ بن الحسين بن بابويه القُمّي، محمد بن عبدالرحمن بن قِبة الرازي(١)، محمد بن بشير الحمدوني (أبو الحسن السوسنجردي)، محمد بن عبدالملك بن محمد التبّان، أبو الحسن الناشئ، ابن أبي عقيل العُماني الحذّاء البغدادي، وآخرون غيرهم.

القرن الخامس الهجري

ومما ينبغي ملاحظته في هذه الفترة سيطرة عائلة آل بويه الشيعية على العراق وأجزاء من بلاد فارس. فحكام هذه العائلة وأُمراؤها كانوا متسامحون إلى حدٍ بعيد مع الفرق والنِحل المتواجدة في بغداد سواءً السنيّة أو الشيعية. ومن هنا نرى كثرة المؤلفات والمصنفات في مختلف المجالات، ورواج مجالس البحث والنظر بين أرباب النحل. وفي هذه الأجواء استمرت الشيعة بمدارسها المنتشرة في العراق وبلاد فارس من نشر الفكر الشيعي وبثه، وقد سبّب انتشار المذهب الشيعي إلى بروز الحساسيات عند بعض الطوائف والفرق المتطرفة كالحنابلة، فهذه الفرقة الصغيرة والمتطرفة في آرائها وتصرفاتها كانت الباعثة على اشتعال الفتن الدامية بين

---

(١) متكلم عظيم المنزلة، قوي الجانب، كان من رؤوس المعتزلة ثم صار إمامياً، ويذهب بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنّه وإنْ انتقل من عقيدة الاعتزال إلى التشيع وقال بالإمامة، لكنه لم يتخلّ عن بقية آرائه الكلامية. راجع (تراثنا) عدد ٣٠ ـ ٣١، ص٢٣٥.

المسلمين، حيث كانت تحارب الشيعة في بغداد والشافعية في اصفهان والأحناف في الريّ وغيرها.

ويمكن أن نعدّ أهم ما أنتجته مدرسة بغداد الشيعية هو مجموعة من الطلاب الذين درسوا في هذه المدرسة على يد مشايخها وخاصة الشيخ أبي عبدالله المفيد البغدادي، وصاروا في القرن الخامس روّاد الفكر الإمامي، ومن أهم هؤلاء التلامذة الشريفان الرضى، والمرتضى، والشيخ الطوسي، والنجاشي، والدوريستي، والشريف أبو يعلى الطالبي، وعبيدالله بن عبدالله السُّدآبادي.

أمّا الشريف المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٢٦) فقد أُسندت إليه زعامة الشيعة في القرن الخامس وبعد وفاة شيخه محمّد بن محمد بن النعمان المفيد، اذ تمكن في فترة زعامته من مواصلة نهج شيخه في بث الكلام الإمامي، وكان مؤلفاً قديراً وله مؤلفات عديدة تتجاوز المئة والعشرين بعضها في علم الكلام وأهمها (كتاب الشافي في الإمامة) في ٤ مجلدات وهو نقضٌ لكتاب الإمامة من أجزاء كتاب (المغني) في مباحث التوحيد والعدل للقاضي عبدالجبار المعتزلي. والآخر كتابه (الذخيرة في علم الكلام).

أمّا الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠) فقد فاقت شهرته على شهرة المفيد والمرتضى عند الشيعة ووسموه بـ(شيخ الطائفة) وهو جدير بهذه التسمية، حيث يُعدُّ من النوابغ الذين أحاطوا بمجموعة من العلوم بلغ منتهاها وغايتها، ويكفي للدلالة على تبرزه في علم الكلام في بغداد عاصمة العلم والعلماء والمتكلمين، أنّ الخليفة العباسي القائم بأمر الله **عبدالله بن القادر بالله أحمد** أجلسه على كرسي علم الكلام وطلب منه أن يُملي دروسه على تلامذته، وهذا ما لم يحدث لاحدٍ قبله ولا بعده.[(١)] فاستمر الطوسي في الدرس إلى أن استولت السلاجقة الأتراك على بغداد، فهجموا داره وأحرقوا مكتبته وكرسيّه، ففرّ الطوسي من بغداد سنة ٤٤٩هـ وتوجه إلى النجف،

---

(١) طبقات أعلام الشيعة: القرن الخامس ص١٦١.

فأسس هناك مدرسته، وبدأ يجتمع حوله الطلاب الذين هربوا من بغداد، أو الذين توجهوا إليه من سائر البلاد، وهكذا يبدو أن فرار الشيخ الطوسي من بغداد كان ذا فائدة عظيمة للشيعة، فكان السببُ في تأسيس أقدمِ جامعة اسلامية شيعية، حيث استمرت منذ أيام الطوسي وإلى عصرنا الحاضر.

القرن السادس الهجري

الملاحظ أنّه مع استيلاء السلاجقة الأتراك على بغداد زالت دولة العقل والمدارس الفكرية المعتمدة على المنهج العقلي، أو خفت حدّتها إلى حين زوال سيطرة الأتراك بخلافة **الناصر لدين الله العباسي** عام ٥٧٥هـ. فالاتراك الذين جلبهم الخلفاء من سهول آسيا الوسطى، كانوا على خُلُقهم القَبَلي، وطباعهم الجافّة، ونفسياتهم البسيطة والبعيدة عن الادراكات العقلية المعقّدة، كانوا لا يطيعون إلّا قوّادهم طاعةً عمياء، وهكذا نشرت عساكر الأتراك في البلاد التي فتحوها واحتلوها، الجهل والجمود، وأخمدوا المدارس الفكرية ودور العلم، ومعاهد التعليم، وكانوا أبغض ما يبغضونه الفلاسفة والكتب والمكتبات، فأحرقوا في بغداد وحدها مكتبات عديدة كانت منارات العلم والثقافة في تلك العصور، وهكذا خسرت الحضارة الاسلامية والانسانية أحد أهمّ معاقلها.

وكانت الشيعة ممن خسر هذا المجال، فقد كانت بغداد إلى حين استيلاء السلاجقة تُعدّ من معاقل الشيعة، ففيها مدارسهم ومكاتبهم، ودور علمهم، وفيها شيخ طائفتهم، وكانت هجمة الاتراك من الحدّة والشدّة بحيث اضطر الشيخ الطوسي بعلمه، وفضله، وسبقه، وشهرته في مجالس العلم ببغداد أن يترك مكتبته وكرسيّه وداره عُرضةً للنهب والحرق، ويهرب ليلاً إلى منطقة بعيدة عن بغداد على تخوم البادية، ليس بها سوىٰ مثوى الإمامِ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السّلام) وبعض العلويين والشيعة المجاورين. فالتجأ إليه وشرع في استكمال المسيرة التي كان قد بدأها في بغداد.

فالضربة برغم قساوتها لم تكن لتُثني الشيعة عن عزمهم، فقد كانوا ألفوا مثل هذه النكبات بين فترة وأخرىٰ، فهي لم تكن أشدَّ مما واجهوها أيام الأُمويين وبدايات الخلافة العباسية، فكان من تأثيرات هذه الحوادث أن فرّ الشيعة طلاباً ومشايخ من بغداد إلى غيرها من المدن والبلدان، وكان لهذا الانتشار القسري تأثيرٌ إيجابي على الفكر الشيعي سواءً على صعيد المعطيات الفكرية أو نشرها. فبغداد خلال قرنين من الزمن كانت تحتضن الثقل الشيعي من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة ومفكرين وغيرهم، لكن بعد سيطرة السلاجقة عليها نرىٰ زوال مركزية بغداد بالنسبة للشيعة وبروز مراكز جديدة لها في العراق نفسه (كالنجف والحلّة) وفي بلاد الشام وبلاد فارس، ويكفي للدلالة على هذا الانتشار الشيعي ملاحظة أسماء متكلمي الشيعة في مختلف البلدان في هذا القرن لنصل إلى ما استنتجناه سابقاً. وإليك قائمة بأسمائهم:

١ ـ أسعد بن أحمد بن أبي روح، أبو الفضل الرافضي، كان قاضياً بطرابلس، وكان له مجلس بحث ودرس في الشام وفلسطين، وله مناظرات مع فقهاء المالكية، وقد قتل على يد الفرنج حينما احتلوا مدينة حيفا قبل سنة ٥٣٠هـ. له مؤلفات منها عيون الأدلة، التبصرة، البيان وغيرها[١].

٢ ـ طلائع بن رزيّك، الملك الصالح (٤٩٥ ـ ٥٥٦هـ)، ولد في العراق، وهاجر إلى مصر فولي أولاً نواحي الصعيد، ثم استولىٰ على مصر، روى الذهبي: (أنّه كان في نصرة المذهب كالسكة المُحماة لا يفرى فريُّه، ولا يبارى عبقريّه، وكان يجمع العلماء ويناظرهم على الإمامة). وله مؤلفات وقصائد في نصرة الإمامية[٢].

٣ ـ عبدالجليل بن أبي الحسين القزويني الرازي، سكن الريّ، كان متكلماً قديراً، له مؤلفات عديدة منها: بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح

---

(١) طبقات أعلام الشيعة: القرن السادس، ٢٠.

(٢) سير أعلام النبلاء: ٢٠/٣٩٧، طبقات أعلام الشيعة: القرن السادس، ص١٤٥.

الروافض، البراهين في إمامة أمير المؤمنين، السؤالات والجوابات.

والكتاب الأوّل مطبوع وقد ألفه عام ٥٥٦هـ.

٤ ـ عبدالجليل بن أبي الفتح، أبو سعيد المتكلم الرازي، وُصف بأنه (استاد علماء العراق في الأُصولين، مناظرٌ ماهر، حاذقٌ)، له مؤلفات منها: مسألة في المُعجز، مسألة في الإمامة، مسألة في المعدوم، مسألة في الاعتقاد، مسألة في نفي الرؤية[١].

٥ ـ عبدالجليل بن عيسىٰ بن عبدالوهاب: وُصف بأنه (متكلم، فقيه، متبحر، استاد الأئمة في عصره) له مناظرات مشهورة مع المخالفين وله تصانيف[٢].

٦ ـ جمال الدين أبو القاسم عبدالله بن علي بن زهرة الحلبي الحُسيني (٥٣١ ـ ٥٨٠هـ) سكن بلاد الشام ودرّس في حلب، له مؤلفات: جوابُ سؤالٍ من مصر في النبوّة، نفي التخليط، التبيين لمسألتي الشفاعة وعصاة المسلمين، جواب المسائل البغدادية، جواب سؤالٍ عن العقل، جوابٌ عن الاسماعيلية[٣].

٧ ـ زين الدين علي بن عبدالجليل البياضي، المتكلم المناظر، كان يسكن الريّ وتقلد بها النقابة، له تصانيف منها: الإعتصام في علم الكلام، الحدود، مسائل في المعدوم والأحوال[٤].

٨ ـ الشيخ زين الدين أبو الحسن علي بن محمد الرازي: وُصف بأنّه (المتكلم، استاذ علماء الطائفة في زمانه وله مناظرات مشهورة مع المخالفين) ومن مصنفاته: مسائل في المعدوم والأحوال، الواضح، دقائق الحقائق[٥].

٩ ـ الشيخ محمود بن علي بن الحسن، سديد الدين الحمصي، كان من أعلام الإمامية وأئمتهم في عصره، له تصانيف عديدة في علم الكلام منها: التعليق الكبير،

---

(١) طبقات أعلام الشيعة: القرن السادس، ص١٥٥.

(٢) طبقات أعلام الشيعة: القرن السادس، ص١٥٥.

(٣) طبقات أعلام الشيعة: القرن السادس، ص١٦٥.

(٤) نفس المصدر: ص١٩٣.

(٥) نفس المصدر: ص٢٠٢.

التعليق الصغير، المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد، التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح، بداية الهداية. نزل أواخر عمره همدان، فبنى له الحاجب جمال الدين مدرسةً سمّيت بـ(الجماليّة) سنة ٦٠٠هـ[١].

١٠ ـ السيد علاء الدين أبو المظفر محمّد بن علي بن محمّد الخُجَندي الحسني، كان تمليذ سديد الدين الحمصي في الكلام، وقرأ عليه أهم كتابه (المنقذ من التقليد)[٢].

وغيرهم.

القرن السابع الهجري

دخل العالم الاسلامي القرن السابع الهجري وقد زالت قدرتهم وبهتت هيبتهم، فالخلافات الداخلية وصراع الأُمراء والحكّام في الأقاليم على السُلطة على أشدّها، فكل واحدٍ منهم يتآمر على الآخر لسحب البساط من تحت قدمه، وأتباع حسن الصباح ينشرون الرعب والإغتيالات، ولم تبق من الخلافة العباسية الّا اسمها وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة، وليس بينها وبين الموت الا رفسة غازٍ، وبرغم ضعفها فهي تتآمر وتحيك الدسائس ضد اُمراء الأقاليم حيث تحول البلاط العباسي في بغداد إلى بؤرة المؤامرات، وقد طالت دسائسهم حتى وصل الأمر بهم أن طلبوا من المغول مهاجمة بلدان الشرق الاسلامي الواقعة تحت سيطرة السلاجقة، وكان هذا الطلب نذير شؤمٍ للعالم الإسلامي أجمع، فلم تتوقف جحافل المغول عند تخوم الشرق الاسلامي، ولم تقنع بازالة دولة السلاجقة فحسب، بل تقدمت إلى عُقر الديار الاسلامية وأمحت المدن الاسلامية العامرة عن بكرة أبيها، وأخيراً داست سنابك خيولها قصور ألف ليلة وليلة ببغدا، وهكذا زالت الخلافة العباسية وإلى الأبد.

---

(١) نفس المصدر: ص٢٩٥.

(٢) نفس المصدر: ص٢٧٧.

أمّا الشيعة فقد تأثرت بهذه الأحداث كسائر المسلمين، حيث فقدت مدارسها ودور علمها في مدن خراسان والريّ واصفهان وأخيراً بغداد، فالشيعة برغم أنّها فقدت بغداد كمعقل من معاقلها العتيدة القويمة حين دخول السلاجقة إليها، لكن برغم ذلك بقيت لها فيها بقية من العلماء تستروا في الظروف العصيبة، واحتموا بالتقيّة وبدأوا يمارسون نشاطهم بهدوء دون أن يثيروا حفيظة الحكام المحتلين، ثم عادوا إلى النشاط العلني بعد زوال سيطرة السلاجقة عند خلافة الناصر لدين الله العباسي عام ٥٧٥هـ، حيث كان الخليفة شيعياً ويتعاطف مع العلويين. وفي أيامه عاد نشاط الشيعة في البحث والتدريس والذبّ عن معتقداتهم، وبلغ بهم الأمر أن دخلوا البلاط العباسي فكان منهم الأُمراءُ والوزراء، لكن في هذا القرن لم تكن بغداد هي وحدها المعقل الشيعي، بل كانت للشيعة مدرسة أُخرىٰ أسسوها بعد أن فرّ فقهاء الشيعة ومتكلموهم من بغداد حين دخول السلاجقة، ألا وهي مدرسة الحلة، فلهذه المدرسة وفقهائها ومتكلميها دورٌ مهم في تاريخ الشيعة، وهي بحاجة إلى دراسة معمقة ومستفيضة ليس مجال البحث عنها هنا، إلّا أنّنا نشير إلى أن هذه المدرسة بقيت تمارس نشاطها حتى بعد سقوط بغداد، بل ونشطت حيث تمكن زعيم الشيعة آنذاك بحنكة سياسية ولباقة أن يُبعد الحلة عن شرور المغول، ويكفي للدلالة على قدرة هذه المدرسة في تربية العلماء أن نشير إلى أنّها أنجبت وربّت واحداً من أعظم المتكلمين المسلمين في العصور التي تلت سقوط بغداد وإلى عصرنا الحاضر، ألا وهو **العلامة الحلي**.

هذا وقد حظيت الشيعة في هذا القرن بأفكار أحد أعظم فلاسفة المسلمين ومتكلميهم ألا وهو **الخواجة نصير الدين الطوسي**، وسوف نعود للحديث عن هذين العَلَمين في المستقبل القريب.

أمّا بقية متكلمي الشيعة في هذا القرن، فإليك قائمة بأسمائهم ونشاطاتهم في مجال بث الفكر الشيعي:

١ ـ إبراهيم بن عثمان الكاشغري، أبو اسحاق: وصفه ابن حَجر بالغلوّ في

التشيع، وقال ابن النجار إنّه كان يذهب إلى الاعتزال ويرىٰ رأي الفلاسفة، توفى سنة ٦٤٥هـ[١].

٢ ـ أحمد بن جعفر الواسطي: كان يسكن بغداد، وقد تباحث معه ابن أبي الحديد المعتزلي حول مسألة تفضيل الإمام علي (عليه‌السلام) على غيره، وأشار إلى تباحثه في شرحه المشهور على نهج البلاغة[٢].

٣ ـ ابن سعادة، الشيخ كمال الدين أحمد بن عليّ بن سعيد بن سعادة البحراني: له كتاب (رسالة العلم) في أربع وعشرين مسألة، وقد شرحها نصير الدين الطوسي وردّ على بعض آرائه فيها، ووصفه الطوسي بأنّه (علّامة الأنام، لسان الحكماء والمتكلمين...)[٣].

٤ ـ السيد جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن موسى بن جعفر بن طاوُس الحلّي: وهو من أعلام مدرسة الحلية، وممن كان له سهم وافر في تربية الطلالب، وقد تتلمذ عليه العلامة الحلي، وكان من المكثرين في التأليف والتصنيف، وقد عدد له المفهرسون اثنين وثمانين مصنفاً، ومن أشهر تأليفاته الكلامية كتابه (بناءُ المقالة الفاطمية أو العلوية) في نقض الرسالة العثمانية للجاحظ، توفي سنة ٦٧٣هـ[٤].

٥ ـ الأمير حسام الدين، أبو الحسن بن رجاء: متكلم إمامي، له أبحاث حول الإمامة مع السيد رضى الدين بن عرفه في حلب قبل عام ٦٥٨هـ، وقد جمعها في كتابه (مسائل في الإمامة وكيفية حصول اللُّطف بها)[٥].

٦ ـ السيد رضي الدين بن عرفة: متكلم إمامي، له مناظرات ومباحثات مع

---

(١) طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص٢.

(٢) نفس المصدر: ص٤.

(٣) نفس المصدر: ص٧.

(٤) نفس المصدر: ص١٣.

(٥) نفس المصدر: ص٣٨.

الامير حسام الدين بن رجاء[١].

٧ـ سالم بن محفوظ بن غريزة السوراوي (السوداوي)، المشتهر بسديد الدين الحلّي: من أعلام مدرسة الحلة ومن المتكلمين البارغين فيها، تتلمذ عليه جماعة من الأعلام منهم والد العلامة الحلي. له كتاب (المنهاج) في علم الكلام وقد قرأ عليه جماعة من أعلام مدرسة الحلة كالمحقق الحلّي والسيد رضى الدين ابن طاوُس[٢].

٨ ـ سعد الدين بن نجم الدين بن الحسن بن علي الطبري: متكلم أمامي، له كتاب (تفضيل القرابة على الصحابة) وقد صنفه في اصفهان عام ٦٧٣هـ حينما رأى خلاف أهلها بين مُفضِّل للصحابة ومُفضِّلٍ للقرابة[٣].

٩ ـ شرف الدين أبو علي، فخار بن معد بن فخار الموسوي العلوي: من أعلام مدرسة الحلة حيث يروي عنه جماعة من أعلام الحلة، له كتاب (حجة الذاهب) أو (الردّ على الذاهب إلى تكفير أبي طالب)[٤].

١٠ ـ أبو القاسم بن الحسين الحلّي: من خريجي مدرسة الحلة، وصفه اليافعي بأنّه (الفقيه، المتكلم، وشيخ الشيعة وعالمهم) هاجر أوّلاً إلى حلب، فسكن بها مدةً، وكان صلباً في التجاهر بآرائه فأُوذي بها، ثم هاجر ثانياً إلى جزين بجبل عامل وبقي فيها إلى أن توفي عام ٦٧٩هـ[٥].

١١ ـ شرف الدين محمد ابن القزويني: من متكلمي الإمامية، وصفوة بأنّه (لسان الحكماء والمتكلمين)[٦].

١٢ ـ الشيخ كمال الدين ميثم بن عليّ بن ميثم البحراني: هو تلميذ المتكلم

---

(١) نفس المصدر: ص٦٧.
(٢) نفس المصدر: ص٧٢.
(٣) نفس المصدر: ص٧٣.
(٤) نفس المصدر: ص١٢٩.
(٥) نفس المصدر: ص١٢٥.
(٦) نفس المصدر: ص١٦٧.

الإمامي أحمد بن عليّ بن سعادة، وقد صنّف له استاذه كتاب (رسالة العلم) والذي أرسله بدوره إلى نصير الدين الطوسي فشرحه، له مصنفات عديدة بعضها في علم الكلام منها: (النجاة يوم القيامة) في الإمامة، و(القواعد) في علم الكلام. توفي عام ٦٧٩هـ[١].

١٣ ـ سديد الدين يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي: كان حياً حدود سنة ٦٦٥هـ، هو زعيم الشيعة في عصره وإمام مدرسة الحلة، وحينما بعث هولاكو نصير الدين الطوسي لزيارة مدرسة الحلة وتفقد أحوالها اجتمع بأعلامها وسألهم عن أبرز المتكلمين في مدرسة الحلّة، فقُدِّم إليه سديد الدين بصفته (أعلم الجماعة بعلم الكلام وأُصول الفقه).

١٤ ـ مفيد الدين محمد بن جهم الاسدي الحلّي: كان من أعلام مدرسة الحلّة، وممن تضلع في علم الكلام، وهو ممن قدّمه فقهاء الحلّة إلى نصير الدين الطوسي بصفته ضليعاً في علم الكلام[٢].

١٥ ـ جعفر بن الحسن بن يحيى الحلّي، أبو القاسم نجم الدين، المحقق الحلّي: فقيه مدرسة الحلة، ومن أعلامها البارزين، كان فقيهاً بارزاً ومتكلماً قديراً، له مصنفات في الفقه والكلام. توفي عام ٦٧٦هـ.

الخواجة نصير الدين الطوسي

محمد بن محمّد بن الحسن، أبو جعفر نصير الدين الطوسي، من ألمع الأسماء وأشهرها، وقد ملأ صيته الخافقين، عُدّ من أفذاذ البشر، ومن أعلام الانسانية، ومشاهير العلماء، نُعت بصفات شتى منها (أُستاذ البشر) و(العقلُ الحادي عشر) و(المعلم الثالث) وغيرها، ولد في جمادى الأُولىٰ سنة ٥٩٧هـ، عاش في فترة حرجةٍ

---

(١) نفس المصدر: ص١٨٧.

(٢) طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع: ١٥٥.

من تاريخ الأُمة الاسلامية فجيوش المغول كانت تغزو البلاد الاسلامية وقد شاهد الطوسي بأُمّ عينيه ما فعله المغول بمدن خراسان العامرة، وقد كان في نيسابور حين هاجمها المغول وأبادوا المدينة عن بكرة أبيها. فهرب الطوسي، وقضى فترة طويلة منذ عام ٦٢٤هـ ولغاية ٦٥٤هـ في قلاع الإسماعيلية.

وسيرته بعد أن استوزره المغول وسار مع هولاكو لفتح بغداد إلى أن توفى في بغداد عام ٦٧٢هـ معروفة ومشهورة. وللطوسي مصنفات عديدة في علوم شتى كالرياضيات، والفلك، والهندسة، والعلوم الطبيعية، وعلم المناظرة، والطب، والفلسفة والاخلاق والتربية، والأدب والعروض، تبلغ المئتين. أمّا مؤلفاته في علم الكلام فهي:

١ ـ تجريد العقائد في علم الكلام، او تحرير العقائد[١].

فهو كتاب مختصر في أُصول العقائد على المذهب الإمامي، ويعد من أهم الكتب في هذا المجال عند الشيعة وعليه شروح وتعليقات وردود كثيرة من الشيعة وغيرهم تبلغ العشرين، وأشهرها (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد) للعلامة الحليّ.

٢ ـ شرح الاشارات الموسوم بـ(حل مشكلات الاشارات).

٣ ـ قواعد العقائد، أو الرسالة الاعتقادية، أو المقالة النصيرية.

٤ ـ الفصول النصيرية.

٥ ـ مصارع المصارع، وهو ردّ على كتاب (مصارعة الفلاسفة) لمحمد بن عبدالكريم الشهرستاني.

٦ ـ تلخيص المحصّل، أو نقد المحصّل.

كما له عشرات الرسائل في المباحث والمواضيع الكلامية.

---

(١) الذريعة: ٣٥٣/٣.

العلامة الحلي (*)

تحدثنا في هذه المقدمة عن سير علم الكلام عند الامامية منذ نشأته وإلى القرن السابع، وقد كانت لنا وقفات عند بعض أعلام الإمامية المتكلمين الذين كان لهم دورٌ مهم في ترسيخ أُسس عقائد الإمامية وتنظيرها، فهولاء الأعلام لم يقتصر دورهم على تأليف عدة كتب أو رسالات في موضوع من المواضيع الكلامية المطروحة والمثارة في تلك الأزمنة، بل كان لهم تأثير بعيد المدى في مسار الفكر الشيعي، حيث إنّهم لم يكونوا مقلدين لأسلافهم أو نقله لآراء الآخرين، وإنما كانوا مبدعين ومنظرين وأصحاب مدارس فكرية لها أُصولها وقواعدها، فرّبوا عليها مجموعة تلاميذ أثّروا في بيئتهم أولاً ثم أثّروا في الحواضر العلمية بواسطة كتبهم وتلامذتهم وأفكارهم، وقد كانت لنا وقفات عند بعض هؤلاء الأعلام النوابغ كالمفيد والمرتضى والطوسي وآخرين.

لكن في هذه الفترة (نهايات القرن السابع وبدايات القرن الثامن) نواجه نموذجاً فريداً من هؤلاء الأعلام، أي **الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي**، والذي

(*) إليك مصادر ترجمته: رجال ابن داود/٧٨، مجالس المؤمنين ٢/٣٥٩، رياض العلماء ١/٣٥٨، امل الآمل ٢/٨١، خاتمة مستدرك الوسائل: ٤٥٩، الفوائد الرضوية: ١٢٦، الكنى والألقاب ٢/٤٣٦، أعيان الشيعة ٥/٣٩٦، الوافي بالوفيات ١٣/٨٥، لسان الميزان ٢/٣١٧، النجوم الزاهرة: ٩/٢٦٧، الأعلام: ٢/٢٢٧.

يصفه الإمامية بـ(العلامة) فهو يشارك أسلافه من متكلمي الامامية في الصفات العامة، لكن ينفرد عنهم بأُمورٍ، فهو من الذين أحاطوا بمجموعة من العلوم إحاطةً تامّة بحيث عُدّ رأساً في كل علمٍ، فقد شارك هذا العلم في الفقه، والاصول، والكلام، والمنطق، والفلسفة، وسائر العلوم العربية.

ولد العلامة سنة ٦٤٨هـ في مدينة الحلة السيفية في بيت علمٍ وزعامة دينية، فأبوه سديد الدين يوسف بن عليّ الحلّي كان زعيماً دينياً، وعالماً يشار إليه بالبنان ومن أعلام مدرسة الحلة. وحينما وصلت جيوش المغول إلى العراق وفد على هولاكو واستأمنه فأعطاه الأمان لأهل الحلة وبقية المدن الشيعية في جنوب العراق وخاصة المشهدين الشريفين في النجف وكربلا، والقضية مشهورة معروفة.

ويبدو أن هذا الوليد كان ذا مواهب ومؤهلات عالية مما مكّنه اللحوق مبكراً إلى صفوف الطلاب في مدرسة الحلّة، فكانت بداية قراءته العلم على أبيه وبعض أقاربه وآخرين من أعلام الحلة.

فكما أن لحوقه إلى المدرسة كان في سنٍ مبكرة جداً كان تخرجه منها واستقلاله في الدرس والبحث والتأليف مبكراً أيضاً. فهو لم يتجاوز بعدُ العقد الثالث من عمره حتى كان قد أكمل قراءته على المشايخ ولم يعد بحاجة إلى أن يتلقى منهم العلم.

وما يهمنا في هذه الدراسة متابعة الجانب الكلامي للعلامة من حيث أساتذته ومشايخة في البحث وكتبه الكلامية وأخيراً تأثيراته في مدرسة الحلّة وخارجها.

أما مشايخه في علم الكلام:

١ ـ والده، وكان يعدُّ من الأعلام والمتكلمين في مدرسة الحلّة، وحينما زار الخواجة نصير الدين الطوسي الحلّة قُدّم الشيخ يوسف إليه بصفته أحد أعلام الحلّة في علم الكلام والأُصول.

٢ ـ المحقق الحلّي، أبو القاسم، نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى، وكان من أبرز الفقهاء في مدرسة الحلّة وهو صاحب أشهر مصنّف في فقه الإمامية أي كتاب (شرايع الاسلام في مسائل الحرام والحلال).

٣ ـ الخواجه نصير الدين الطوسي: وهو غنيٌّ عن التعريف، وقد أدرك العلامة أُخريات حياته حيث دخل العراق مع الفاتح المغولي هولاكو سنة ٦٥٦هـ، فقد قرأ عليه العلامة بعض الدروس وقد صرح بذلك حيث قال: (وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية، والنقلية، وله مصنفات كثيرة في العلوم الحكمية والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق، نور الله ضريحه، قرأت عليه الهيات الشفاء لابن سينا، وبعض التذكرة في الهيئة تصنيفه رحمه الله، ثم أدركه الموت المتحوم قدس الله روحه)[١].

وحينما توفى الطوسي كان عمر العلامة لم يتجاوز الرابعة والعشرون.

٤ ـ الشيخ كمال الدين ميثم بن علي البحراني: قرأ عليه العلامة التعليقات.

٥ ـ الشيخ مفيد الدين محمد بن جُهيم الأسدي الحلّي: من أعلام مدرسة الحلّة ومتكلميها، وحينما زار الخواجة نصير الدين الطوسي الحلّة قدم إليه مفيد الدين بوصفه أعلم أهلها بالأُصولين والكلام.

٦ ـ الشيخ نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني الشافعي المعروف بـ(دبيران): وهو صاحب كتاب «الشمسية» في المنطق، وكان تلميذاً لنصير الدين الطوسي، وهو من فضلاء عصره ومتضلعاً في علم المنطق والحكمة، ومدح العلامة فضله وعلمه وأدبه برغم زمالتهما عند الطوسي، يقول: (كان من فضلاء عصره وأعلمهم بالمنطق، وله تصانيف كثيرة، قرأت عليه شرح الكشف الا ما شذَّ، وكان له خلقٌ حَسَنٌ ومناظرات جيدة، وكان من أفضل علماء الشافعية، عارفاً بالحكمة)[٢].

ولم تذكر المصادر الموجودة المكان الذي تلقى فيه العلامة دروسه من القزويني فإنه لم يكن ساكناً في الحلّة، ويُحتمل أن القزويني حينما كان ملازماً للطوسي أيام قراءته عليه سكن فترةً الحلة فكانت فرصة مناسبة لأن يأخذ العلامة

---

(١) بحار الأنوار: ١٠٧/٦٢.

(٢) بحار الأنوار: ١٠٧/٦٦.

العلم منه، أو أنّ العلامة تلقى منه العلم في بغداد وفي أسفاره إليها.

٧ ـ الشيخ برهان الدين النسفي الحنفي: وصفه العلامة بقوله: (هذا الشيخ كان عظيم الشأن، زاهداً، مصنفاً في الجدل، استخرج مسائل مشكلة، قرأت عليه بعض مصنفاته في الجدل)[١].

٨ ـ الشيخ سديد الدين سالم بن محفوظ السوراوي (السوداوي): كان من أعلام مدرسة الحلة ومن المتكلمين البارعين فيها، ويُعدّ من طبقة شيخ مشايخ العلامة، ألّف كتاب (المنهاج) في علم الكلام، ويبدو أن هذا الكتاب كان مدار البحث في مدرسة الحلّه حيث قرأه عليه السيد رضي الدين ابن طاوُس، والمحقق الحلي، والعلامة وآخرون.

٩ ـ الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد الكشّي: كان من مدرسي مدرسة النظامية ببغداد، وصفه العلامة بقوله: (هذا الشيخ كان من أفضل علماء الشافعية وكان من أنصف الناس في البحث، كنت أقرأ عليه وأُورد عليه اعتراضات في بعض الأوقات، فيفكّر ثمّ يجيب تارةً، وتارةً أُخرى يقول: حتى تفكر في هذا عاودني هذا السؤال، فاعاوده يوماً ويومين وثلاثة، فتارةً يجيب وتارة يقول: هذا عجزت عن جوابه)[٢]. ولعل العلامة تتلمذ عليه في بغداد إذ لم يسكن هذا الرجل الحلة، كما أن وصف العلامة له وصفٌ دقيقٌ يُنبئُ عن نفسية رجلٍ عاشره فترةً غير قصيرة حتى وقف على حُسن سريرته، وانصافه في البحث والجدل.

هؤلاء المجموعة يمكن أن نسميهم مشايخ العلامة وأساتذته في علم الكلام والفلسفة والمنطق، ولكن يجب أن نشير إلى نقطة هامة ألا وهي أن العلامة لفرط ذكائه، وتوقده، وقدرته على الاستيعاب، لم يكن بحاجة إلى أن يمضي وقتاً طويلاً عند هؤلاء لكي يتلقى منهم العلم، خاصة إذا لاخظنا أن عدداً من هؤلاء المشايخ

---

(١) بحار الأنوار: ١٠٧/٦٦، ٦٧.

(٢) بحار الأنوار: ١٠٧/٦٥، ٦٦.

كانوا لا يسكنون الحلّة، بل كانوا في بغداد وغيرها، والعلامة لم يكن يلتقي بهم إلّا في فترات متباعدة، وأظنُّ أن أطول مدةٍ قضاها في الدراسة كانت عند الخواجة نصير الدين الطوسي، فإنّه يصرح بأنّه قرأ عليه كتاب (الإلهيات) في شفاء ابن سينا، ولو لاحظنا المطبوع من هذا الكتاب فإنه يمكن أن نقف على حقيقةٍ مفادها أنّه قضى فترةً لا تتعدى الشهرين حتى أتم قراءة الكتاب على الطوسي، هذا فضلاً عن أن الطوسي لم يكن فارغ البال بحيث يتمكن من أن يبقى فترةً طويلة في الحلة، فالعلامة كان متمكناً ـ برغم صِغر سنه ـ من استيعاب ما يمليه عليه مشايخه بأسرع ما يمكن أن نتصوره، لكن كان يوسع معارفه عن طريق قراءته لتراث المتكلمين والحكماء والفلاسفة، ولا يشك المتتبع في حياة الرجل أنّه قضى أكثر وقته في قراءة الكتب بدلاً عن التلقي من المشايخ، فإنّ ما نلاحظه من سِعة معلوماته عن آراء المتكلمين ـ على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم ـ والذي دوّنها في مؤلفاته وبحث عنها، لم يكن ليحصل عليها إلّا بمتابعة كتبهم، فمؤلفات العلامة مشحونة بآرائهم، وليس فيها طابع الأمالي بحيث يكون قد دوّن ما أملى عليه مشايخه، هذا مع العلم أن العلامة لم يتخصص في فرع أو فرعين من المعارف، بل أنّه في هذه الفترة من عمره التي لم يتجاوز فيها العقد الثالث كان قد مهر في مجموعة من العلوم كالفقه والأُصول والحديث والكلام والمنطق والعلوم العربية وغيرها، وبرز في جميع هذه العلوم كبروزه في علم الكلام، وبدأ بعد ذلك في تدوين آرائه ومناقشة أعلام هذه العلوم.

بعد هذا العَرض الموجز لبدايات حياة العلامة الحلّي، يجب أن نقف عند نقاط هامة من حياته:

١ ـ التشيع في عصر العلامة ودوره في تثبيت دعائمه وبسط نفوذه.

٢ ـ علاقة العلامة مع حكام المغول عامة، والسلطان الجائيو خاصة.

٣ ـ مؤلفاته في علم الكلام.

٤ ـ كتاب (مناهج اليقين) وأهميته في تراث الإمامية.

«البحثُ الأوّل»

التشيع في عصر العلامة ودوره في تثبيت دعائمه وبسط نفوذه

سقطت مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ، وبسقوطها زالت الخلافة العباسية وإلى الأبد. وبرغم أن سقوط بغداد كان ضربة قاصمة للمسلمين عامة، لكنه كان أشدّ وطأةً على المذاهب السنيّة، فقد كانوا يرون في جهاز الخلافة وشخص الخليفة اجتماع السلطة الدينية والدنيوية. فالخليفة عندهم هو الامتداد الشرعي للنبوة والرسالة، كما أنّها كانت عندهم السلطان الذي يجمع شملهم، ويدافع عن بيضة الاسلام وحوزته، ويردّ عنهم كيد الأعداء. وقد كان الخلافة ـ سواءً الأُموية أو العباسية ـ طوال القرون التي سبقت سقوط بغداد المعقل الرئيسي للمذاهب السنيّة، حيث كانت ملاذهم الأول والأخير، وكانت سلاحاً بيدهم في مواجهة أعدائهم العقائديين وردّ كيدهم، حيث استفادوا منها كسلاح ذي حدّين فتارةً استغلوا المناصب الحكومية كالقضاء، والولاية، وأُمامة الجمعة، ونظارت الاوقاف والتدريس وغيرها في بسط مذاهبهم بين عامة المسلمين وطرد أعداءهم عامة، والشيعة خاصة بالمناظرات الفقهية والكلامية ومَنْعِهم من تصدي مناصب التدريس والقضاء وغيرهما.

وأُخرى استفادوا من سيف الخلافة لقطع رقاب مناوئيهم، وذلك حينما عجزوا

عن افحامهم في المناظرات العلمية أو تشويه سمعتهم عند عامة المسلمين، فاصدروا الفتاوىٰ ـ اعتماداً على سلطة الخلافة والصبغة الشرعيه التي كانت تطلي نفسها بها ـ في تكفيرهم، ووصموهم بصفات الزندقة والرفض وغيرها، فأحرقوا الكتب والمكتبات وقطعوا رقاب العديد من العلماء والفلاسفة.

وحينما شاءت قدرة الله تعالىٰ أن يريح ا لمسلمين من العناء الذي تحملوه طيلة هذه القرون، أرسل إليهم مغولياً مغموراً من أقصى الدنيا فوطئت سنابك خيوله مساجد بغداد ومدارسها وسحبوا الخليفة المغلوب على أمره من بين أزواجه ووصيفاته وذبحوه كما تذبح النعاج على أعتاب قصره، وهكذا مع سقوط الخلافة فقدت المذاهب السنيّة ركيزتها الأساسية وواجهت مشكلة عصيبة ألا وهي الخضوع للسلطان الكافر، لكنهم أخيراً أذعنوا للأمر الواقع واعترفوا بسلطان المغول، وإنْ حاول بعضهم أن يخيّل أن الخلافة باقية وأنّها انتقلت من بني العباس إلىٰ حكام مصر والشام!! أما الشيعة برغم اصابتهم بشظايا المغول، لكن قد سنحت لهم فرصة ذهبية نادرة ألا وهي خلاصهم من ربقة الخلافة الظالمة، وكان بامكانهم أن يصولوا ويجولوا في تلك الأجواء المؤاتية لهم وينتقموا من ظالميهم ويفعلوا بهم بمثل فعالهم في الماضي. لكن لم ينسَ الشيعة دورهم التاريخي في هذه الظروف العصيبة، فحاولوا قدر المستطاع حفظ التراث الاسلامي من التدمير، فاستغل الإمام نصير الدين الطوسي موقعه كوزير لهولاكو ومستشاره الأمين في انقاذ المكتبات والعلماء ودور العلم من الحرق والتدمير والضياع ودون التفريق بين السنّي والشيعي فانقذهم على سواء، وهكذا أسدى خدمة جليلة للاسلام والمسلمين. وقد منع الحقد الطائفي الأعمىٰ بعض المؤرخين للاعتراف بهذه الخدمة، بل حاولوا توجيه اللوم والإتهام للطوسي والشيعة، لكن هناك من اعترف وأقرّ بهذه الخدمة الجليلة[1]. فالشيعة بدل

---

(١) يقول الدكتور يحيى الخشاب: (... أنقذ المسلمون الشيعة الاسلام والمسلمين أيام هولاكو)، الشرق الاسلامي في عهد الايلخانيين، ص ٣٧١ تأليف: الدكتور فؤاد عبدالمعطي الصيّاد.

أن ينتقموا نشطوا في الجانب العلمي، وقد كنا تحدثنا سابقاً عن مدرسة الشيعة في الحلّة، فقد أُنشئت هذه المدرسة في القرن السادس وواصلت دورها في بث الفكر الشيعي وتنميته، وتعتبر هذه المدرسة من أهم المدارس في تاريخ الشيعة حيث إن لآراء فقهائها ومتكلميها ومحدثيها تأثيراً مهماً في الفكر الشيعي منذ أيام العلامة وإلى عصرنا الحاضر، فبرغم تعاقب القرون وتأسيس مدارس شيعية أُخرىٰ ـ بعد مدرسة الحلة ـ كمدرسة جبل عامل، كربلا، اصفهان، خراسان، قم ـ وغيرها نرى أن تأثيرات مدرسة الحلّة وآراء أعلامها لا زالت حيّة في الفكر الشيعي، ولا زال كتاب (الشرائع) للمحقق الحلّي، وكتب العلامة الفقهية والأُصولية والرجالية والكلامية مدار البحث والتعليق والشرح في الحوزات العلمية الشيعية المعاصرة، فالنشاط الذي انتاب مدرسة الحلّة كان نتيجة طبيعية لسقوط بغداد وهروب بعض أعلام الشيعة من بغداد، وزوال القيود والمعوقات التي كانت تضعها الخلافة السنيّة وأجهزتها القمعية على نشاط الشيعة خاصة وغيرهم من الفلاسفة والحكماء عامة، فبزوال هذا الكابوس استطاعت الشيعة أن توسع دائرة نشاط مدرستها في الحلّة، فكثر فيها الفقهاء والمتكلمين والمفسرين والمحدّثين ونشطت محافل دروسهم، والأهم من ذلك هو زوال العائق الذي كان يمنع تلاقي أعلام المذاهب الاسلامية بعضها مع بعض، فخلال قرون عديدة وبعد زوال عصر بغداد الذهبي أيام البويهيين لم نشاهد لقاءً بين أعلام السنّة والشيعة أو اجتماعهم في مناظرات علمية بحتة، أو تتلمذ الشيعة على أعلام السنة وبالعكس، لكن هذا ما حدث فعلاً بعد زوال الخلافة، ويكفي الاشارة إلى نموذجين للدلالة على هذه الحقيقة، فالعلامة الحلي تتلمذ على مشايخ من أهل السنة منهم الشافعي والحنفي وبالغ في مدحهم واطرائهم وكذلك الخواجة نصير الدين الطوسي حيث تتملذ عليه جماعة من أعلام السنة، واستمرت هذه الحالة إلى فتراتٍ بعيدة حيث نرى أن الشهيد الأول (محمد بن جمال الدين مكي العاملي، المقتول سنة ٧٨٦هـ) قرأ على جماعة كثيرة من أعلام السنّة، يقول الشهيد في اجازته لابن الخازن (انني أروي عن نحو أربعين شيخاً من علمائهم بمكة،

والمدينة، ودار السلام بغداد، ومصر، ودمشق، وبيت المقدس، ومقام الخليل ابراهيم)[١].

وكذلك قرأ الشهيد الثاني (علي بن أحمد الجبعي العاملي المقتول سنة ٩٦٦هـ) على جماعة من أعلام السنّة من الشوافع والحنابلة والمالكية في دمشق ومصر وأجازوه رواية صحاحهم ومدوناتهم الفقهية[٢].

ويمكن أن نعثر على أعلام آخرين غير الشهيدين في هذه الفترة كانوا على صلةٍ وثيقةٍ بأعلام السنّة ومعرفة تامة بآرائهم وأفكارهم وبالاتجاهات الفكرية والعقائدية الموجودة عندهم، ولكن انقطعت هذه السلسلة بعد مقتل الشهيد الثاني عام ٩٦٦هـ وإلى يومنا هذا.

فمدرسة الحلّة كانت مزدهرة قبل سقوط بغداد، وفيها من الفقهاء والمتكلمين ممّا جعلها مهوى أفئدة طلاب الشيعة، وقد هرب إليها كثير من الأعلام بعد هجوم المغول على مدن العراق وخاصة بغداد، كما أن نصير الدين الطوسي انحدر سريعاً بعد أن استتب الأمن في بغداد وتمت سيطرة المغول على العراق إلى الحلّة، واجتمع بفقهائها وتفقد أحوالهم وعقد معهم مجالس لمذاكرة العلم ورغّبهم في ذلك، ولولا أهمية الحلّة ومدرستها لما اهتمّ بها الطوسي، لكن بلغت الحلّة قمة ازدهارها أيام العلامة الحلّي وابنه فخر المحققين أي من عام ٦٨٠هـ ولغاية ٧٧١هـ، فخلال هذه الفترة التي قاربت قرناً من الزمن خرّجت مدرسة الحلّة مئات الفقهاء القادمين إليها من شتى البلدان، وقد رُوي أنّ اللذين تخرّجوا على العلامة الحلّي بمفرده ناهزوا الـ ٥٠٠[٣]. وقد إستغل العلامة (وبعده ابنه فخر المحققين) الظروف الطارئة على العراف المؤاتية لهم والمناخ الملائم لنشاطهم في جانبين:

---

(١) مقدمة اللمعة الدمشقية: ١/٧٦ و ١٠١.

(٢) مقدمة اللمعة الدمشقية: ١/١٦٩ ـ ١٧٣.

(٣) طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن، ص٥٢، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام: ٢٧٠.

الجانب الأول: تنمية الطاقات الشيعية من خلال تخريج جماعة كبيرة من الطلاب المسلحين بسلاح العقيدة والعلم، وهكذا نرىٰ انه قد تربى في مدرسة الحلّة خلال هذه الفترة المئات من الطلاب في مختلف المجالات من الفقه والكلام والحديث والتفسير وما إلى ذلك من العلوم الاسلامية، وكان لإنتشار هذه المجموعة الكبيرة والذي يمكن أن نتخيل سعة الرقعة الجغرافية التي كانت تحتضنها، من ملاحظة المدن التي انتسبوا إليها فبينهم البغدادي، والرازي، والمرندي، والجرجاني، والكاشاني، والمدني، والطبرسي، والطوسي، والاسترابادي، والنيسابوري، والأوي، والعاملي، والشامي، فهذه المجموعة حملت معارف مدرسة الحلة وانتشرت بها في شرق البلدان الاسلامية وغربها.

الجانب الثاني: رفد المكتبة الشيعية بكمية هائلة من الكتب وفي مختلف المجالات، وكان العلامة هو السبّاق في هذا المجال أيضاً، فقد نشط نشاطاً منقطع النظير وأبدى قدرة فائقة في غزارة الإنتاج العلمي، فإن مراجعة سريعة لفهرست مؤلفاته تثبت على هذه القدرة الفائقة، فإنه قد ألّف في مختلف صنوف العلوم الإسلامية وكان مبدعاً في أُسلوب عرضه لآراء المتقدمين عليه والمعاصرين له ونقده لهم، فلم يكن العلامة مقلداً لأسلافه ولا شارحاً لآرائهم، بل إنما استوعب أفكارهم، وعرضها في اسلوب مليحٍ مقبولٍ، ثم نقدهم بما رآه لا يتوافق مع منطقه العلمي القويم.

ويكفي لإبراز دور العلامة الحلي وأهمية آرائه في المدرسة الشيعية منذ عصره وإلى يومنا الحاضر، أنّ فقهاء الإمامية حينما يقسمون أدوار الفقهاء بعد عصر الغيبة، ينعتون الفقهاء الذين عاشوا في الفترة الواقعة ما بين عصر الغيبة وعصر العلامة بالمتقدمين، ثم يبدأ عندهم دور المتأخرين، أي أن العلامة الحلي هو بداية مرحلة المتأخرين بالنسبة للفقهاء الذين يعيشون في عصرنا الحاضر، وجَعْلُ العلامة بداية النهاية له دلالته الخاصة. ولو أردنا الخوض في تفاصيل كتب العلامة ومنهجه في الكتابة وكيفية عرضه لأفكاره وآرائه، أو الحديث عن المجالات التي كتب فيها،

وتأثيرات كتاباته عند الشيعة المعاصرين له أو المتأخرين عنه، وكذلك عند السنّة والردود التي كتبت على مؤلفاته، خاصة الكلامية منها ـ لطالَ بنا الكلام.

أما العلامة فقد كتب كثيراً ودون كللٍ وملل، فقد كان يكتب ما كان يدور في خلده من أفكارٍ وآراء فقهية أو كلامية وغيرهما، وقد بدأ بالكتابة من أواخر العقد الثالث من عمره واستمر إلى آخر ايام حياته لا تعوقه العوائق عنها الا الأجل، بحيث لم يمهله الأجل عن إكمال بعض كتبه منها كتابه (نهاية المرام في علم الكلام) فقد وصل فيه إلى مبحث الأُمور العامة، وانقطع بموته، وهو كتاب في حجم كبير. وقد يجد المتتبع في مؤلفات العلامة اجتهادات وآراء مختلفة حول موضوع واحد، وهذا ليس إلا من جهة أن العلامة كان يدوّن ما وصل إليه فكره في تلك المرحلة، ثم قد يتبدّل رأيه في مرحلة لاحقة فيدوّن هذا الرأي الجديد في تأليف فقهي أو أُصولي أو كلامي جديد، وكان هذا ديدنه في جميع مؤلفاته. وكان الإقبال على اقتناء كتبه ومؤلفاته كبيراً في عصره وبعده، فبرغم مرور أكثر من ستة قرون على وفاته فإنّه توجه لمؤلفاته مخطوطات كثيرة في مكتبات الشرق والغرب، وهذا دليلٌ حيٌّ على استمرارية تواجد هذه المؤلفات وحيويتها طوال هذا القرون.

أما الحدث المهم الذي وقع أيام العلامة هو سفره من الحلّة إلى بلاد فارس، وذلك بطلبٍ من السلطان المغولي محمد خدابنده (أو خربنده) اولجاتيو والذي كان قد تشيع حديثاً (وسوف نبحث، عن تفاصيل القضية وملابساتها في الفصل اللاحق). ولا نغالي لو قلنا أنّ هذا الحدث يعدّ أهم حدثٍ وقع أيام العلامة وكان له تأثيرات بعيدة المدى واستمرت إلى قرونٍ عديدة، بل يذهب بعض الباحثين إلى أن ظهور الإمبراطورية الصفوية وزوال هيمنة المذاهب السنيّة في بلاد فارس كانت نتيجة هذه السفرة والجهود التي قام بها العلامة خلال تلك الفترة[١].

والقضية حدثت حينما تشيّع السلطان محمد خدابنده، ووجه الدعوة إلى

---

(١) تاريخ مغول: عباس اقبال اشتياني، ص٥٠٨.

جماعة من أعيان علماء الامامية للتوجه إلى عاصمة مملكته «سلطانية» وكان منهم العلامة الحلّي، وكان قد سبق وصوله وحضوره عند السلطان صيته وشهرته، فاستُقبل في البلاط المغولي بحفاوة بالغةٍ وجرت بين العلامة وأعيان علماء السنّة من الشافعية والأحناف مباحثات ومناظرات عديدة كان بعضها في مجلس السلطان، وقد نقل المؤرخون تفاصيل هذه المجالس. وكانت من نتائج هذه المباحثات أن أُعجب السلطان المغولي بقدرة العلامة على اقناع الخصوم، فأمر بأن يستمر العلامة في بحوثه ودروسه في عاصمة مملكته «سلطانية». وقد أقام العلامة فترة مكوثه فيها في المدرسة المجاورة للقبة العظيمة التي كان السلطان قد بناها، وبدأ الطلالب يتوافدون عليه للأستزادة من علومه. فألّف العلامة خلال هذه الفترة كتاب (نهج الحق وكشف الصدق) وكتاب (منهاج الكرامة) في تبيين معتقدات الإمامية وقدمهما إلى السلطان. ولم يكتفِ السلطان بذلك بل استصحب معه العلامة في أسفاره وتجواله داخل مملكته فأمر بأن تُصنع له مدرسة سيارة كانت مصنوعة من الأدم وتُنصب حيث حلّ السلطان. روىٰ المؤرخ (حافظ ابرو) في تاريخه (مجمع التواريخ السلطانية): أنّه فضلاً عن العلامة كان هناك أعلام آخرون وهم: مولانا نظام الدين عبدالملك، ونور الدين التستري، وعضد الدين الآوجي، والسيد برهان الدين العبري. وكان يبلغ عدد طلابها مئة طالب.

وكان السلطان يحاول بهذا الأُسلوب أن يُخفف من حدّة الصراعات المذهبية والطائفية المنتشرة في بلاد فارس وغيرها ويزيل الطوق الذي كانت قد فرضته الخلافة على نشر المذهب الإمامي، ولفهم ارباب المذاهب السنيّة أن الإمامية ومذهبهم ليس بدعةً وخروجاً عن الدين كما أشاعته الخلافة وأتباعها، وإنّما هي مذهب قائمٌ على أُسسٍ دينية صحيحة ومتينة. وقد استطاع العلامة بقدرته واحاطته على العلوم الاسلامية وآراء فقهاء المذاهب الاسلامية الأُخرىٰ أن يناقش أرباب تلك المذاهب وأعيانهم ويبين لهم أن الحق ليس حكراً عليهم كما يزعمون.

وطال مكوث العلامة في بلاد فارس لعدة سنوات، وذهب المؤرخون إلى أنّه

أقام هناك مدّة ثلاث سنوات، لكن الصحيح أنّه أقام فترةً أطول حيث أنّه دخل بلاد فارس عام ٧٠٩هـ، وتجد في اجازات العلامة لبعض تلامذته والمجيزين منه تواريخ تعيننا على تعيين مدة مكوثه هناك، فقد أجاز شمس الدين محمد بن أبي طالب الآوي في جمادى الآخرة سنة ٧١٠هـ بالسلطانية[1]، كما أجاز الشيخ قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهي في سنة ٧١٣هـ بناحية ورامين، وهي من نواحي مدينة الرّي[2]. والفترة بين دخوله في بلاد فارس واجازته بناحية ورامين (وهي تقع على طريق النازلة إلى العراق) سنة ٧١٣هـ تقارب الخمس سنوات. فخلال هذه السنوات تجول العلامة ترافقه طلاب المدرسة السيّارة في أرجاء بلاد فارس.

---

(١) بحار الأنوار: ١٤٦/١٠٧.

(٢) نفس المصدر: ١٤٠/١٠٧.

«البحثُ الثاني»
العلامة الحلّي وعلاقاته مع المغول

قضى العلامة معظم حياته في مدينة الحلّة غارقاً في الدرس والبحث والكتابة، ويبدو للمتتبع في سيرته أنّه كان عزوفاً عن السياسة ورجالها، وبعيداً عن أبواب الملوك والأُمراء، وبالرغم من أنّه كان لوالده دورٌ مهم في إبعاد شرّ المغول عن جنوب العراق ووسطه ـ في قضية معروفة ومشهورة سبق أن تحدثنا عنها ـ لكن نرى أن العلامة ومنذ بداية حياته الاجتماعية، ومنذ أن صار علماً من أعلام الحلة البارزين، ابتعد عن السياسة حيث لم يشاهد أنّه شارك في نشاط سياسي أوكان له دورٌ يذكر في قضية من قضاياها. فبالرغم من أن العراق عامة والحلة والشيعة خاصة كانت تمرّ بمرحلة مهمة حيث صراع الأُمراء والحكام على أشدّه، والبلاد عامة حافلة بأحداث سياسية هامة، كان ينبغي أن نرىٰ للعلامة ـ بصفته رئيس الشيعة وعلمها البارز ومُعلمها الأول دوراً في هذه القضايا، أو موقفاً سياسياً ـ لكن يبدوا أنه جعَل نفسه بمنأىٰ عن هذه الأحداث ـ وأظنّ أن العلامة حينما وجد نفسه في هذه الظروف إختار أن يغرق نفسه وتلاميذه والمجتمع الشيعي في الحلّة والعراق بالبحث والدرس ويُبرز للحكام المتصارعين، والساسة المتربصين بهم أنّه لا طمع له في مناصبهم، ليبعد شرهم. وقد أثبتت هذه السياسة نجاحها في تلك الظروف الصعبة التي كان الأُمراء يتصارعون فيها، وكانت زلّة صغيرة من العلامة تجاههم تكفي لأن يهدموا ذاك الصرح الحضاري الذي كان للعلامة دورٌ مهم في تشييده في الحلّة، وهذه السياسة

الحكيمة تجاه الأحداث هي التي جعلت الحلّة بمنأى عن الأحداث والاضطرابات السياسية، وكانت هي السبب في أن يستمر العلّامة في نشاطه العلمي لفترة طويلة (منذ عام ٦٧٦هـ حيث توفى زعيم الشيعة آنذاك المحقق الحلي وحتى عام ٧٠٩هـ) حيث لم يتعرض العلامة ومدرسته في هذه العقود الثلاثة لما كانت تتعرض الشيعة ومدارسها طوال القرون الماضية.

واستمرت حياة العلامة على هذه الوتيرة الى أن حلّ عام ٨٠٩هـ حيث نرىٰ أن الرجل الذي دخل العقد السابع من عمره، والذي كان شغله الشاغل طوال العقود السابقة هو الابحاث العلمية، نرى أنّه في بداية سنين الكهولة يتعدى سياسته المعهودة في الابتعاد عن السلاطين، فيترك مدرسته في الحلّة ويُسرع إلى عاصمة سلطان المغول «سلطانية» استجابةً لطلبه، فما هي الظروف التي حدت بالعلامة إلى اتخاذ هذا القرار؟

لا شكّ أنّ العلّامة كان قد اتخذ قراراً خطيراً، سواءً على المستوى الشيعي أو غيره، أما من ناحية الشيعة فإن السُنَّة الجارية عند علماء الشيعة منذ البداية وإلى يومنا هذا هو الإبتعاد عن أبواب الخلفاء والملوك والأُمراء، وكان الاقتراب إليهم - لأيّ سببٍ - مثاراً للشكوك عند الشيعة حول الرجل الذي تقرب إليهم، مهما كان موقعه وأيّاً كانت دوافعه!!

أما من ناحية غيرهم فإن الخطورة كانت تكمن في أنها قد تثير حفيظة أهل السُنَّة الذين كانوا قد يرونَ في خطوة العلامة سعياً للكسب السياسي، واستغلالاً لتشيع السلطان المغولي في ضربهم وإبعادهم. ويبدو أنّ العلامة كان قد رأى نفسه في مأمنٍ من الشرّين، فهو زعيم الشيعة بلا منازع، ولم يتجرأ أحدٌ على اتهامه بالتزلف إلى السلطان. أما من ناحية أهل السُنّة فان خطواته وتصرفاته في الفترة التي قضاها في بلاد فارس كانت بحيث لم تثر حفيظتهم، إذ جالس علماء السُنّة وأعيانها وتباحث معهم بهدوء وكسب ودّهم، وصارت له معهم صداقات، حتى مدحوا علمه وفضله وسيرته، وأمّا القصة التي رواها الشيخ محمد تقي المجلسي في كتابه (روضة

المتقين) في كيفية دخول العلامة على السلطان المغولي ومناظراته مع أعلام السنّة وافحامهم، فهي قصة ملفقة، وتبدو عليها آثار الوضع[(١)]، فإنّ العلامة لم يدخل إلى خيمة أعرابي في البادية حتى يتأبّط نعليه ثم يبحث فيها عن مكانٍ للجلوس فتثير فعلته علماء السنّة ـ كما تقوله القصة ـ بل كان العلامة ضيفاً على سلطانٍ مَلك الشرق الاسلامي، ولا شكّ أنّ بلاطه كان محاطاً بالجنود، والحرس، والخدم، ورجال التشريفات الذين يستقبلون الضيوف على أبواب البلاط ثم يرشدونهم عبر ردهات ودهاليز طويلة إلى حيث مجلس السلطان ثم يجلسونه في مكانه، هذا فضلاً عن أن السلطان محمد خدابنده كان قد تشيّع قبل أن يصل العلامة إلى عاصمته!!

أمّا تشيع السلطان المغولي ودوافعه والأسباب التي جعلته يترك مذهبه الحنفي ويتشيع، فإنّه بحاجة إلى بحثٍ مسهبٍ عن تاريخ تلك الفترة، والظروف التي كانت تحيط بالسلطان المغولي، والأجواء العامة التي كانت مسيطرةً على البلاد الاسلامية عامّة وبلاد فارس خاصة. ونحن في هذه الدراسة بحاجة إلى أن نشير اشارةً سريعةً عابرةً إلى هذه الظروف لأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلّامة ودوره في هذه الأحداث، فكثيرٌ من باحثي الشيعة يذهبون إلى أن السلطان الجاتيو تشيع بمساعي

---

(١) جاء في كتاب (روضة المتقين): [أنه ـ أي السلطان ـ غضب على امرأته وقال لها: أنت طالقٌ. ثلاثاً، ثم ندم، وجمع العلماء فقالوا: لا بدّ من المُحلّل، فقال عندكم في كل مسألة أقاويل مختلفة، أفليس لكم هنا اختلاف؟ وقال أحد وزرائه: إن عالماً بالحلّة وهو يقول ببطلان هذا الطلاق، فبعث كتابه إلى العلامة وأحضرَه... فلما دخل العلامة أخذ نعليه بيده ودخل المجلس وقال: السلام عليكم، وجَلس عند الملك. فقالوا للملك: ألم نقل لك إنّهم ضعفاء العقول. قال الملك: إسألوا منه في كل ما فَعَل...

قال (أي العلامة): خفت أن يسرقه الحنفية كما سرق أبو حنيفة نعل رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فصاحت الحنفية حاشا وكلا، متى كان أبو حنيفة في زمن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) بل كان تولده بعد المائة من وفاته (صلّى الله عليه وآله). فقال: فنسيت لعله كان السارق الشافعي...

فقال: لعله كان مالك، فقالت المالكية بمثل ما قالته الحنفية.

فقال: لعله كان أحمد بن حنبل، فقال بمثل ما قالته الشافعية...].

روضة المتقين: ٩/ ٣٠.

العلامة وأن أبحاثه ومناظراته هي التي فتتت عضد علماء السُنّة المحيطين بالسلطان، مما جعله ينحاز إلى التشيع، ويعدّون هذه الحادثة من فضائل العلامة، ولكننا نرىٰ خلاف هذا الرأي ونعتقد بأنّ العلامة من أعظم العقول التي انتجتها الأُمّة الاسلامية وربّته مدارسها، فالعلامة نجمٌ متألقٌ في سماءِ الانسانية بفكره وتراثه وعبقريته الفذّة ومدرسته الخالدة التي ربّت معملي الأجيال، ولا تتأثر شخصية العلامة لو سلبنا منها هذه المنقبة المزعومة!!

أقول: أوصلتنا متابعة تاريخ تلك الفترة وخاصة كتاب (تاريخ اولجاتيو)[1] لأبي القاسم الكاشاني الذي دوّن أحداث هذه السنين حسبما جرى في الأيام والشهور بدقة متناهية تنمّ عن رؤيته وحضوره مواقع الأحداث، إلى نتيجة مفادها أن السلطان كان قد تشيّع قبل أن يصل العلامة إلى عاصمته، وأن العلّامة قد تمكن بأبحاثه ومناظراته من دفع الشكوك والأوهام التي كانت تثيرها عماء السنّة حول الإمامية.

وقبل الخوض في هذه الفترة من حياة العلامة ينبغي بنا أن نتأمّل في الملاحظات التالية وهي التي ترشدنا إلى فهمٍ أدقٍّ لتصرفات المغول الدينية:

١ ـ إن المغول حينما هجموا على البلدان الإسلامية كانت غايتهم السيطرة عليها عسكرياً وسياسياً لا دينياً أو ثقافياً، فقد كانوا على علمٍ بأن وثنيتهم وبربريتهم لا تقاوم دين المسلمين وثقافتهم وحضارتهم، ولعل قساوتهم في التعامل مع الثقافة الإسلامية بالحرق والتدمير كانت نتيجة عقدة النقص عندهم. ولذا نرىٰ أنّه بالرغم من سيطرة المغول العسكرية استمر الدين الاسلامي في البلاد المفتوحة، ولم يحاول المغول ازاحته أو منع الناس عن التديّن به، أو منعهم من ممارسة طقوسهم وشعائرهم الدينية. فالمغول كانوا أبعد الناس عن التعصب الديني، ولم يفرق عندهم المسلم الشيعي أو السنّي فكانوا يستعملون المسلمين على اختلاف مذاهبهم في

---

(١) تاريخ اولجاتيو: طبعة بنگاه ترجمة ونشر كتاب، طهران ١٣٤٨ش.

بلاطهم ومناصبهم دون تعصب لأحدهم على الآخر، وهذه ميزة امتاز بها المغول على المسلمين برغم شراستهم وجبروتهم، كما أنّهم لم يتعصبوا للدين الذين كانوا يتدينون به، بل كانوا يتقلبون في المذاهب المختلفة، فهم أصلاً وثنيون ثم تارة تدينوا بالمسيحية، ثم أسلموا فصاروا أحنافاً أو شوافع، وبعضهم تشيع. وهكذا نرىٰ تقلبهم في المذاهب وهو دليل على بساطتهم وصفاء أذهانهم وميلهم إلى ما هو أوفق مع مبادئهم وعقولهم.

٢ ـ بعد أن استتبت الأُمور وهدأت الحملات العسكرية، وحينما بدأ المغول يمارسون سلطتهم واحتكّوا بالشعب المسلم، بدأوا يبحثون لأنفسهم عن ديانة وعقيدة يتمسكون بها بدل الوثنية، فاتجهوا أولاً صوب المسيحية، وحاولوا أن يتنصروا لكن لا لأجل اضطهاد المسلمين في البلاد المفتوحة، بل لأسبابٍ عديدة منها المقابلة مع حكام مصر والشام، ثم اتجهوا بعد ذلك إلى الاسلام، **فأباقاخان** (٦٦٣ ـ ٦٨٠) كان وثنياً ثم صار بوذياً، وكان يميل إلى النصرانية وتزوج من نصرانية، وخلفه في الحكم أخوه **أحمد تكودار** (٦٨١ ـ ٦٨٣) وكان قد تعمَّد في طفولته، الا أنّه مال إلى المسلمين في شبابه وأسلم أخيراً، وبذلك صار أول حاكم مغولي مسلم، لكن لم يمهله الأجل، وأخلافه وهم ارغون خان (٦٦٠ ـ ٦٨٣)، وكيخاتوخان (٦٩٠ ـ ٦٩٤)، وبايدوخان (١٦ شهر) كانوا على الوثنية، إلى أن وصل الحكم إلى السلطان **غازان خان** (٦٩٤ ـ ٧٠٣) حيث أسلم بمساعي وزيره، فجعل الاسلام دين الدولة والبلاط وأجبر المغول على اعتناق الاسلام، وسعى في بسط الاسلام وأحكامه، فانفذ القوانين الاسلامية بدل القانون المغولي (ياسا) وهدم بيوت الأصنام، وكان غازان خان صادقاً في اسلامه، ولم يسلم لأجل المصالح الآنية والسياسية، وكان بعيداً عن العتصب المذهبي كما كان يحب أهل البيت (عليهم السّلام) وقد زار العتبات المقدسة في العراق وقدّم إليها هدايا ثمينة، وقد أحبّه الناس لعدله وإحسانه، وحينما مات شاركوا في عزائه، ثم خلفه **السلطان محمد خدابنده** (أو خربنده).

٣ ـ إن ظهور المغول وازاحتهم للخلافة العباسية التي كانت عماد المذاهب

السنيّة، تعتبر ضربة قاصمة لهذه المذاهب في البلاد الاسلامية عامة وخاصة الشرق الاسلامي، لأنّ سيف الخلافة هو الذي كان يروّج لهذه المذاهب ويدعمها، بينما انتشر التشيع بجهود اعلامه برغم الكبت الأُموي والعباسي، ومن الطبيعي أن تكون الشيعة أوفق لنشر مذهبها بعد زوال هذا الكابوس، فبعد زوال الرقابة والشدة اللتين كانت تمارسها الخلافة حفاظاً على مذهب أهل السنّة، ونشوء الأجواء الحرّة التي أوجدها المغول جعلت النشاط المذهبي حميماً، فالمناقشات والمناظرات بين الشيعة والسنّة كانت متواصلة بحيث كانت تقام بعضها في مجالس السلطان نفسه، وفي هذه الظروف فشا الفكر الشيعي وانتشر الولاء والحبّ لأهل البيت (عليهم السّلام). فهذه الاجواء وان لم تؤدي إلى تشيع أعلام السنّة، لكنها سببت في زوال القطيعة بينهما وأذهبت التنافر والتباغض الموروث منذ عدة قرون عنهما، ومن مظاهر هذا التقارب كثرة الشروح على (نهج البلاغة) من أعيان أهل السنّة، وكفّهم عن كتابة الردود على معتقدات الشيعة وأصولها، ففي مثل هذه الظروف لا يستغرب الباحث أن يرىٰ تشيع السلطان أو لجاتيو، فسلفه السلطان محمود غازان خان أيضاً تشيع أثر مقتل علويّ ـ قُتل ظلماً في المسجد الجامع ببغداد ـ فغضب السلطان لمقتله، وأمر بأن يقتص من قاتلي ذرية رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ثم استمر يبحث عن المذهب الصحيح مع العلماء واعيان المغول حتى صار شيعياً، فأمر بحذف أسماء الخلفاء الثلاثة من خطب الجمعة والدراهم، وقد روى عنه قوله: (أنا لا أنكر فضل أي من الصحابة، لكنني رأيت مرتين الرسول (صلّى الله عليه وآله) في الرؤيا، ورأيت معه عليّاً والحسنين)!![1].

كما زار مشهد الرضا (عليه السّلام) بخراسان، والعتبات المقدسة في العراق، وكان يحترم السادة المنسوبين لآل البيت (عليهم السّلام)[2].

---

(١) راجع: مجمع التواريخ السلطانية ـ تاريخ مبارك غازاني ـ تاريخ اولجاتيو.

(٢) تاريخ اولجاتيو: ٩٤، ٩٥، ٩٨.

٤ ـ أما السلطان اولجاتيو فإنّ المصادر التاريخية تذهب إلى أنّ أمّه كانت نصرانية، من قبيلة كرئيت وسمّت مولودها باسم نيكلا، وغسّلته غُسل التعميد، لكنه تربّى في أحضان المغول وكان على ديانتهم وثنياً، ثم في شبابه حينما تزوج من مسلمة رغّبته في قبول الاسلام، فأسلم في خراسان، وصار حنفياً متأثراً بالأحناف الذين كانت لهم الغلبة هناك، فآثر الأحناف بالسلطة والنفوذ، وبدأوا يضايقون الآخرين فبدأت الشكاوى تنهال على البلاط الإيلخاني، وكما سبق لنا الاشارة إليه فإن السلطان لم يكن يتعصب لمذهب معين، ولأجل أن يُخفّف الضغط عن الآخرين نصّب ـ باستشارة وزيره الشافعي رشيد الذين فضل الله الهمداني ـ نظام الدين عبدالملك المراغي الشافعي قاضياً للقضاة في بلاد فارس، وهما ـ أي الوزير والقاضي ـ بدءا محاولتهما لإرجاع السلطان عن مذهب الحنفية إلى الشافعية، فأظهروا للملك مساوئ المذهب الحنفي[1] وقعدوا مجالس للبحث والمناظرة مع علماء الاحناف وذلك عند السلطان، فبدأ كلٌّ منهم يُفسّد مذهب الآخر ويفضحه في مسائلٍ كاللواط والزنا وغيرهما[2]، كانت فضيحتهما بحيث إنَّ قوّاد المغول وأعيانهم وعلى رأسهم الملك المغولي ندموا على ترك ديانة آبائهم وأجدادهم والتدين بدينٍ يتصارع فيه أعلامه ويفضح كلّ منهم الآخر[3].

وهكذا بدأ صراع اولجاتيو مع نفسه واستمر مدةً من الزمن ـ وقيل أن المغول تركوا شعار الاسلام في هذه المدة ـ ولكنه غلب أخيراً على شيطان نفسه فصمم على عدم الرجوع الى الكفر، فحينئذٍ انتهز الأمير المغولي الشيعي ترمتاس (ترمتاز ـ ترمطاز) بن بايجو الفرصة فرغّب السلطان في اختيار مذهب أهل البيت (عليهم السّلام)، وبرغم أن السلطان استوحش الأمر في بدايته، إلاّ أن اصرار الأمير بمساعدة أحد

(١) تاريخ اولجاتيو: ٩٦.

(٢) نفس المصدر: ٩٧.

(٣) نفس المصدر: ٩٨.

علماء الشيعة وهو السيد تاج الدين الآوجي، الذي كان قد وصل إلى بلاط الملك مع جماعة ترافقه، حيث قبّحوا للملك المذاهب السنيّة، استوجب زوال وحشته وبدأ يفكر في الأمر، ثم إنّه سكنت روعته حينما قصد زيارة مشهد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب في النجف، حيث رأى هناك الأمام في نومه ورغّبه في التشيع، وحينذاك أعلن تشيعه وأمر بأن تحذف أسماء الخلفاء من الدراهم وخطب الجمعة، وكان هذا الحدث عام ٧٠٣هـ[1].

يقول الدكتور يحيى الخشاب: (كما أنقذ المسلمون الشيعة الاسلام والمسلمين أيام هولاكو، كذلك أنقذوه أيام اولجاتيو، والرّدة وشيكة الوقوع، فقد قام أمير مغولي من الشيعة الإمامية، فشرح مذهبه للسلطان اولجاتيو وزيّن له اتّباعه، وبيّن له زيف ما يقول به أصحاب الفرق الأُخرىٰ، وخاصة من الذين اشتركوا في المناظرة وتهاتروا، ونجح الأمير الشيعي في مقصده واستمسك السلطان بالإسلام وعدل عن الردّة وانتقل من المذهب السنّي إلى التشيع)[2].

وفي هذه الظروف رأى السلطان أنه بحاجة إلى من يدافع عن مذهبه وينبذ عنه الشكوك التي قد تثار ضد مذهبه، فأمر باحضار كبير علماء الشيعة من العراق، فاستدعى العلامة إلى السلطانية ووصلها برفقة ابنه فخر المحققين محفوفاً بمظاهر الاحترام والتبجيل من السلطان وحاشيته، فاطمئنت نفس الملك وزال خوفه حينما شاهد بجواره مناظراً لا يُقهر وعالماً لايُفحم، فطلب منه البقاء والاستمرار في درسه، وجَمَع حوله الطلاب وأمر بأن تصنع له مدرسة في السلطانية حين حَلّه فيها، ومدرسة أُخرى سيارة حين ترحاله منها[3] ليعمّ نفع العلامة، ولينشر المذهب

(١) نفس المصدر: ١٠٠.

(٢) الشرق الاسلامي في عهد الايلخانيين: ٣٧١.

(٣) تاريخ اولجاتيو: ١٠٨.

الإمامي في بقية الأمصار[١].

هذه هي الرواية التي يرويها المؤرخون ونحسبه أنّها الأقرب إلى الصواب وإلى المنطق العلمي التاريخي. والغريب في الأمر أن العلامة الحلّي ـ وكذلك ولده فخر المحققين ـ الذي عاش في هذه الأجواء المحمومة وقابل السلطان وبقية الأُمراء، وكان له دورٌ مهم في تثبيت السلطان على التشيع ونشر المذهب الإمامي، نراه لا يتحدث في مؤلفاته ومصنفاته الكثيرة ـ ولو من بعيد ـ عن هذه الأحداث ومدىٰ دوره فيها!!، لكنه مدح السلطان في ديباجة أحد كتبه ووصفه بصفاتٍ قلّ لفقيهٍ شيعي أن استعملها في المدح[٢].

أمّا اولجاتيو فإنّه بعد أن تشيع حاول أن ينشر المذهب الإمامي في أوساط عامة الناس في العراق وبلاد فارس، ولكنه لم يستعمل القوة ولم يجبر أحداً على ذلك بل هيّئ الأجواء المؤاتية، ويبدو أنه بقي على مذهبه إلى آخر أيام حياته، وما قيل عن رجوعه

---

(١) يقول أبو القاسم الكاشاني: (فرمان نفاد يافت از اطراف ممالک ايران ائمه شيعه حاضر شدند چنانکه از شهر [حلّه] جمال الدين مطهر که مردى فقيه و دانشمند است ... وغيرهم. پادشاه از زمره ايشان جمال الدين مطهر را پسنديد و به ملازمت خود اختيار کرد و باقى را به وطن مألوف اجازت انصراف داد، و در همه اوقات با جمال الدين ابن مطهر در مناظره و مباحثه مسائل اصول وكلام وفقه بودى، چنانکه در خاطره پادشاه ثابت و راسخ شد که جز على و اهل بيت او از استخوان و اروغ رسول خدا (صلّى الله عليه وآله) نبودند، وباقى صحابه و امرا بيگانه ...).

تاريخ اولجاتيو: ١٠١.

(٢) يقول: (... أمّا بعد، فإن مرسوم السلطان الأعظم، مالك رقاب الأُمم،ملك ملوك طوائف العرب والعجم، شاهنشاه المعظم، راحم العباد، ولطف الله في البلاد، رحمة الله تعالىٰ في العالمين، وظل الله على الخلائق أجمعين، محي سنن الأنبياء والمرسلين، باسط العدل وناشره، ومميت الجور ومدمّره، المؤيد من عند الله تعالى بالعنايات الربانية، والممدود منه تعالى بالألطاف الإلهية، ذي النفس القدسية والرئاسة الإنسية، الواصل بفكره الثاقب إلى أسنى المراتب، المرتقي برأيه الصائب إلى أوج الشُهُب الثواقب، المتميّز على جميع البريّة بجودة القريحة وصدق الرويّة، اولجاتيو خدابنده محمد سلطان وجه الأرض، خلد الله ملكه إلى يوم العرض).

كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين: ص١ و٢، الطبعة الأُولىٰ.

في السنة الأخيرة من عمره غير صحيح إذ أن مراجعة لصور الدراهم المضروبة في أيامه والتي عُثر عليها تفيد أنه استمر في ضرب الدراهم مزينةً بأسماء الأئمة الاثني عشر منذ عام ٧٠٩ ولغاية عام ٧١٤هـ حيث يتوقف ضرب الدراهم باسم اولجاتيو في هذه السنة، ويبدو أن هذه الدراهم كانت معمولاً بها حتى وفاة السلطان عام ٧١٦هـ.

أمّا العلامة فإنّه بقي في بلاد فارس منذ أواخر عام ٧٠٩ ولغاية عام ٧١٣هـ، ولا نمتلك معلومات تفصيلية عن حياته ونشاطاته والمناطق التي زارها في هذه الفترة! فمن المؤكد أن العلامة الذى قضى معظم حياته في تدريس الطلاب واشتهر باسلوبه البديع فيه، لا يعقل أن يكون قد أخلد الى الراحة في السلطانية واستشم هواءها العليل!!، فهو رجلٌ لم يعرف الكلل ولم يسأم من البحث والنشاط العلمي، ولا نخطأ لو قلنا أنّه أحسن استغلال هذه الفرصة السانحة في بلاد فارس، فإنّ مقامه في السلطانية، وهي عاصمة الشرق الاسلامي الممتد من تخوم الصين وحتى مشارف بلاد الروم والتي كانت موفد الأُمراء والعلماء من مختلف اليارات الفكرية والمذاهب، كانت فرصة مؤاتية له ليجتمع بهم ويتباحث معهم حول مواضيع العقيدة والشريعة، خاصة إذا علمنا أن رغبة السلطان كانت تنحىٰ هذا المنحىٰ، حيث إنّه كان يودّ أن يجتمع علماء المذاهب الاسلامية ويتباحثوا معه.

أمّا عن اسفار العلامة ورحلاته خلال هذه الفترة فإنّه يستفاد من نصوص المؤرخين أنّ اولجاتيو كان لا يرضىٰ بمفارقة العلامة له، ويبدو أنّه أمر بأن تصنع المدرسة السيارة لكي يستصحب معه العلامة وتلامذته في رحلاته الكثيرة داخل مملكته، فان مراجعة سريعة لأحداث سنوات حكمه والتي أورد تفاصيلها الدقيقة المؤرخ أبو القاسم الكاشاني في كتابه (تاريخ اولجاتيو) نرىٰ أنّ السلطان زار رقعةً شاسعةً من مملكته، فقد زار بلاد الجبل، وجيلان، وآذربايجان، والرّي، والعراق، والموصل، وأرمينيا، وغيرها، ومن المفترض أنّ العلامة كان مرافقه في هذه الرحلات. وما يؤيد هذا الاحتمال أن العلامة نفسه صنّف كتاب (الألفين) وورد في آخر بعض نسخه: (فهذا آخر ما أردنا ايراده في هذا الكتاب وذلك في غُرّة رمضان

المبارك سنة ٧١٢، وكتب حسن بن مطهّر ببلدة جرجان في صحبة السلطان الأعظم غياث الدين محمد اولجاتيو خلد الله ملكه)[١]. بناءً على هذا يمكن لنا تخمين سعة الرقعة الجغرافية التي تمكن العلامة من ايصال فكره إليها، حيث إنّه كانت تنصب المدرسة السيارة أينما حلّ السلطان ويبدأ العلامة بالدرس والبحث، ومن الطبيعي أن تأتي وفود علماء تلك المنطقة وأعيانها للسلام على السلطان فكانوا يدخلون المدرسة ويستمعون إلى دروس العلامة وأبحاثه ولا شك أنّها كانت مثاراً للجدل والمناقشة والتأثير.

أمّا عن الأُسلوب الدراسي في مدرسة العلامة فإننّا أيضاً لا نملك عنها معلومات دقيقة وكافية، ولكن نرىٰ أنّه كان ينتهج اسلوبين في الدراسة:

الأوّل: اسلوب المناقشات الجدلية، حيث كان يستعملها ويستفيد منها في افحام الخصوم وإثبات أحقية المذهب الإمامي، ويجب أن لا نغفل عن براعة العلامة في هذا الاسلوب وقدرته الفائقة في مثل هذه المناقشات. وتوجد شواهد تاريخية كثيرة على هذه القدرة وغلبته على الخصوم في مجالس البحث والمناظرة.

الثاني: اسلوب الدراسة المنتظمة التي كان سابقاً ينتهجها في مدرسته في الحلة، وذلك بأن يبدأ مجموعة من الطلاب قراءة كتاب معينٍ عليه فيقوم الاستاذ بالشرح والتعليق والردّ على المناقشات والشكوك والأوهام الواردة وهكذا إلى إتمام الكتاب، ثم تُعطى للتلاميذ اجازة نقل الكتاب او روايته عن المؤلف. والدليل على انتهاج العلامة لهذا الاسلوب، هو الاجازة التي منحها للشيخ محمد بن محمد الرازي حينما أتم قراءة كتاب (قواعد الأحكام) عليه، فأجازه بناحية ورامين بالريّ سنة ٧١٣هـ وجاء فيها: (قرأ عليّ هذا الكتاب الشيخ ... قراءة بحث وتدقيقٍ وتحرير وتحقيق، وسأل عن مشكلاته واستوضح معظم مشتبهاته، فبيَّنت له ذلك بياناً شافياً)[٢].

* * *

---

(١) أعيان الشيعة: ٥/٤٠٠.

(٢) بحار الأنوار: ١٠٧/١٤٠.

«البحثُ الثالث»

مؤلفات العلامة في علم الكلام

تحدثنا سابقاً عن نشاطات العلامة، وقلنا أنّ جانباً من نشاطاته كانت في حقل التأليف والكتابة، ويعدّ العلامة من المؤلفين المكثرين وقد فاقت تأليفاته على المئة. ولدينا قائمتان باسماء مؤلفاته احداها مندرجةٌ في كتابه (خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال)، والثانية في الإجازة التي أعطاها للسيد مهنّا بن سنان، وتوجد مصنفات منسوبة للعلامة نعرض عن ذكرها لعدم ورودها في المصادر الموثوقة. ويمكن تصنيف هذه المؤلفات إلى أربعة:

١ ـ تأليفاته في علمي الفقه والأُصول: وهي عبارة عن ٢٧ كتاباً.

٢ ـ تأليفاته في علم الكلام وأُصول الدين: وهي عبارة عن ٢٤ كتاباً.

٣ ـ تأليفاته في علم المنطق والمعقول: وهي عبارة عن ٢٥ كتاباً.

٤ ـ تأليفاته في علم الحديث والرجال: وهي عبارة عن ١٠ كتب.

كما صنّف العلامة بعض الكتب في مواضيع أُخرى كالدعاء وغيره.

والظاهر أنّ أوّل تصنيف للعلامة كان في حقل علم الكلام، فإنّه فرغ من تصنيف كتاب (مناهج اليقين في اصول الدين) عام ٦٨٠هـ وكان عمره آنذاك ٣٢ سنة.

وإليك سرداً بأسماء مؤلفاته في علم الكلام:

١ ـ الأبحاث المفيدة في تحصيل (تحقيق) العقيدة.
٢ ـ استقصاء البحث والنظر في مسائل القضاء والقدر.
٣ ـ الألفين، الفارق بين الصدق والمين.
٤ ـ إلحاق الأشعرية بفرق السوفسطائية.
٥ ـ أنوار الملكوت في شرح الياقوت.
٦ ـ الباب الحادي عشر في أُصول الدين.
٧ ـ تحصيل الملخّص.
٨ ـ تسليك النفس إلى حظيرة (حظرة) القدس.
٩ ـ التعليم التام (الثاني).
١٠ ـ الخلاصة في أُصول الدين.
١١ ـ الرسالة السعدية.
١٢ ـ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد.
١٣ ـ كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد.
١٤ ـ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين (عليه السّلام).
١٥ ـ معارج الفهم في حلّ شرح النظم.
١٦ ـ مقصد (معتقد) الواصلين في معرفة أُصول الدين.
١٧ ـ مناهج (منهاج) اليقين في أُصول الدين.
١٨ ـ منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأُصول.
١٩ ـ منهاج الكرامة في الإمامة.
٢٠ ـ منهاج الهداية ومعراج الدراية.
٢١ ـ نظم البراهين في أُصول الدين.
٢٢ ـ نهاية المرام في علم الكلام.
٢٣ ـ نهج الحق وكشف الصدق.
٢٤ ـ نهج المسترشدين في أُصول الدين.

«البحثُ الرابع»
كتاب «مناهج اليقين» وأهميته في تراث الإمامية

سبق لنا وأن تحدّثنا عن نشاط العلامة في مجال إغناء المكتبة الشيعية بمجموعة من المؤلفات في مختلف العلوم الإسلامية، ولكن يبدو أنّ اهتمام العلامة أولاً وأخيراً كان الفقه وعلم الكلام. فزوال الخلافة العباسية وسيطرة المغول فسحا المجال أمام الشيعة لكي ينشطوا في مناظرة خصومهم العقائديين والترويج لمذهبهم، ومثل هذه العملية بحاجة إلى قدر كبير من القدرة العملية على مستوى فهم واستيعاب مذاهب السنة والشيعة معاً، ولكن الحاجة الأهم هي استحصال ملكة الجدل والمناظرة لأفحام الخصم حين المناقشة، وهذه الملكة لا تحصل إلا بالممارسة العلمية والعملية. فطريق الوصول إلى القدرة العملية معروفة، أمّا القدرة العلمية فإنّها لا تحصل إلّا بدارسة مستوعبة ومستفيضة لآراء الخصوم وأُصول مذاهبهم، ففي هذه الفترة ـ أي عصر العلامة ـ ونتيجةً للكوارث التي حلّت بالأُمّة الاسلامية إثر غزو المغول وضياع التراث الاسلامي بالحرق والتدمير، فإنّ الطالب ـ وخاصة الشيعي ـ كان يجد صعوبةً بالغةً في العثور على المصادر التي ترشده إلى فهم المدارس الأُخرىٰ واستيعاب أُصولهم حتى تكون رأس ماله في المناظرة والجدل،

بل إن الطالب أيضاً كان يجد صعوبةً بالغة في العثور على المصادر الإمامية للوقوف على موقف متكلمي الشيعة من القضايا العامة والمواضيع الدينية والكلامية. ويبدو أن العلامة أيضاً كان قد واجه مثل هذه المشاكل ولذا نرىٰ اهتمامه في ازالة هذه العوائق من أمام الداعية الشيعي، فكتب في مختلف المجالات والمواضيع الكلامية اعتماداً على المعلومات التي استقاها من مشايخه الذين كانوا قد تلقوا آراء أئمة الشيعة وأعلامهم خلفاً عن سلف.

أمّا أهمية كتاب (مناهج اليقين) تنبع من أنه أول كتاب كلامي موسع دوّنه العلامة، فقد تتبعت كتب العلامة الكلامية وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن جميعها دونت بعد عام ٦٨٠هـ حيث صرح العلامة في نهاية بعض مؤلفاته إلى سنة تأليفه، كما أنّه أحال في بعضها الآخر إلى مناهج اليقين ومراجعة دقيقة لكتاب المناهج يرشدنا إلى النقاط التالية.

١ ـ انه أوسع كتاب كلامي دوّنه العلامة، فلا يضاهيه في السعة والشمول الا كتابه الكلامي الآخر (نهاية المرام في علم الكلام) لكن يبدو أن الأجل لم يمهله لإكماله حيث وصل فيه إلى مباحث الأُمور العامة. فـ«المناهج» أوسع كتابٍ من حيث أنه يشمل جميع الأبحاث الكلامية الهامة التي كانت مثاراً للبحث والمناقشة منذ الصدر الأول وحتى أيامه.

٢ ـ فرغ العلامة من تدوينه لكتاب «المناهج» وعمره آنذاك ٣٢ سنة عام (٦٨٠هـ) وهذا دليلٌ على قدرته الفائقة ونبوغه الخارق في فهم أفكار متقدمي المتكلمين واستيعابها ثم مناقشتها بالرد أو القبول.

٣ ـ إن أُسلوب العلامة في «المناهج» هو إغراق الطالب والقارئ بكميات هائلة من الآراء والأفكار من متقدمي المتكلمين الذين يعبّر عنهم بـ(الأوائل) وحتى مشايخه ومعاصريه، فنجد أنه أولاً يعرض آراء الأشاعرة أو المعتزلة، ثم يورد المناقشات التي قد أُثيرت حول آرائهم وأقوالهم فيضع نفسه مكان المتكلم الأشعري أو المعتزلي فيدافع عنه، وفي النهاية وبعد أن يُوقِف القارئ على حقيقة مقصد

المتكلم الأشعري أو المعتزلي، يبدأ بطرح رأيه ونقض رأي المتكلم، فيمطره بمجموعة من الأدلة احداها تلو الأُخرىٰ فيقول: لو كنتم تقصدون كذا فنقول: اولاً وثانياً... وهكذا قد ترتفع الأدلة إلى عشرة ثم يقول لو سلّم وتنزلنا فإنّ رأيكم أيضاً منقوض، أولاً وثانياً وهكذا ترتفع الأدلة. وفي بعض الأحيان يبدأ بمناقشة القائل بأنه لو قلتم... لقلنا وهكذا، فلا يُبقي ثغرةً إلّا وسدّها بدليل، ولا منفذاً للخلاص الا وردمه بحجةٍ قوية، وهكذا يربط العلامة القارئ بنفسه إلى نهاية الصراع بحيث لم يجد القائل والقارئ سبيلاً الا الاستسلام والخضوع لأدلته.

٤ ـ مما يمتاز به العلامة في كتابه «المناهج» هو عرضه لآراء جميع المتكلمين تقريباً، بدءاً بفلاسفة اليونان، ومروراً بآراء الثنويّة، والمجوس، والصابئة، واليهود، والنصارىٰ، وانتهاءً بآراء كبار متكلمي المسلمين من الأشاعرة، والمعتزلة، والشيعة أو العدلية، والخوارج، والزيدية، والمشككة، وغيرهم من أصحاب النحل والمذاهب الفكرية.

٥ ـ مما يمتاز به العلامة في كتبه و«المناهج» خاصة هو أمانته في روايته ونقله لآراء الآخرين. فهو يعرض الآراء بأمانة وصدق ودون تشويهٍ ونقص، بل وأحياناً كثيرة يحاول أن يجد وسيلةً لتوجيه رأي باطلٍ علّه يُخرجه عن البطلان بهذا التوجيه ويُبعد عنه الشكوك والنقوض، مثلاً حينما يعرض آراء النصارىٰ حول الأقانيم الثلاثة يحاول أن يُخرجهم عن الشرك والكفر بتأويل مفهوم الإقنوم إلى العلم أو القدرة حتى لا يضر التثليث بالوحدانيّة، وبذلك تبعد المسيحية عن الشرك بالخالق.

٦ ـ مما يمتاز به العلامة في كتاباته وخاصة «المناهج»، طهارة لسانه وقلمه وبُعده عن السبّ والشتم والافتراء، فهو يحترم الآخرين ويقدّرجهودهم العلمية، فلا يعادي أحداً لمجرد رأي رآه، ولا يتهمه بالكفر والشرك والزندقة، بل وحتى قلة الفهم والبُعد عن المنطق العلمي، فمعالجته لآراء الآخرين عبارة عن مناقشات علمية هادئة بعيدة عن التعصبات الطائفية، فلا يرافق ردوده ونقوضه تنقيصاً لشخصية المتكلم. ويكفي لابراز أدب العلامة الرفيع أن نقارنه مع أدب خصمه الوضيع، أي

ابن تيميّة الحرّاني، فالمتتبع لكتابه (منهاج السنة) الذي ناقش فيه آراء العلامة، يلاحظ قلة أدبة وشتائمه، وافترائاته على العلامة، وكذبه، وبُعده عن الأدب، لكن العلامة بعيد عن هذا الأدب الجاهلي!!

٧ ـ أمّا اسلوب العلامة في مناقشاته العلمية واستدلالاته الكلامية فإنه بشكلٍ عام يعتمد على الأُسلوب العقلي المدعوم بالحجج العقلية والبراهين المنطقية التي لا يشوبها خلل أو شك، فهو حينما يناقش رأى الخصم يبدأ أولاً بذكر أُصول عامة متفق عليها عنده وعند خصمه، فيجعل أُسس استدلاله وعماده ثم يستمر في مناقشة جزئيات أدلة خصمه، فهو دقيقٌ في وضع النقاط على الحروف، فيعترض أولاً على أصل الفكرة بالتشكيك في الأُصول التي اعتمدها الخصم، ثم يناقشه في استنتاجاته وهكذا إلى نهاية البحث، ولم نجد مورداً في كل الكتاب يعتمد أو يسند استدلاله إلى الأدلة السمعية أو يضطر إلى الالتجاء إليها. نعم في القضايا التي لا طريق للأدراكات العقلية والمنطقية فيها، ولا سبيل لإثبات ذلك الأمر الا الأدلة السمعية والنقلية والاحتجاجات اللغوية والعرفية[1]، فإنّه يضطر للاعتماد عليها، إلّا أنّه برغم ذلك يعتمد على الأدلة المقبولة عند الخصم.

٨ ـ ومما يمتاز به العلامة في أبحاثه الكلامية، تبعيته المطلقة لمتقضى القواعد العقلية والمنطقية، فاسلوبه في البحث هو أنه يستعرض أولاً آراء المتكلمين حول الموضوع، فيبرز مواقع القوة في الرأي ثم يأتي بالردود والنقوض الواردة، ثم بعد ذلك إمّا أن يكوّن لنفسه رأياً مستقلاً في مقابل بقية الآراء، أو أن يؤيد أحد الآراء المطروحة، وهو في كلتا الحالتين انما يختار ما هو أوفق مع الأدلة المنطقية والعقلية، فلا يتابع الرأي المختار لأنه صدر عن متكلم إمامي او معتزلي ولا يردّ راياً لكونه صادراً عن متكلم أشعري أو كرّامي، بل قد يعرض عن اختيار رأى المتكلم الإمامي ويتابع رأي المتكلم الأشعري وليس هذا إلّا لأنه تابع للأدلة العقلية وليس لآراء

---

(١) وهذه القضايا هي الجنّة والنار والملائكة والجنّ والشفاعة وسؤال القبر وأشخاص الأنبياء والأئمة وغيرها.

المتكلمين على اختلاف مذاهبهم.

* * *

يحتوي كتاب (مناهج اليقين) على ١٢ منهجاً، وكل منهجٍ يحتوي على عدة قواعد تُبحث فيها عن الأُصول الكلامية الثابتة، وعلى مسائل عديدة وُضعت لأجل عرض آراء المتكلمين وأفكارهم ومناقشتها. وفلسفة وضع المسائل إنّما هو لأجل فصل المسائل الكلامية بعضها عن البعض ثم البحث عن تفاصيل وجزئيات كل واحدة منها مستقلاً دون أن تندمج احداها في الأُخرىٰ. وتبلغ المسائل المطروحة في مجموع الكتاب وخلال مناهجه الإثني عشر، مئتين وثمان وخمسين مسألة.

وقد ألحق العلامة تتميماً للفائدة ـ بمناهجه عناوين (تذنيبٌ) و(تنبيهٌ) و(تتمةٌ) وبحث فيها عن أُمور ذات صلة بالمواضع المطروحة.

وأوسع المناهج هو المنهج الثاني حيث بحث فيه العلامة عن الوجود والموجودات وتقسيماتهما، ثم يليه المنهج الرابع والثامن. أما في المنهج الرابع فإنّه يبحث عن اثبات واجب الوجود تعالىٰ. وأما المنهج الثامن فإنّه من أقوى المناهج حجةً ودليلاً، حيث يتكلم فيه العلامة عن الإمامة، وهي مبحثٌ مهم عند الإمامية، إذ تتكفل اثبات أحد أهمّ أُصول المذهب الإمامي ألا وهو الإمامة، فيستدل العلّامة على وجوب نصب الإمام، وأنّ الإمامة لطفٌ من الله تعالىٰ، وعلى عصمة الإمام وضرورة كونه أفضل الرعيّة، وأن يكون منصوصاً عليه، ثم يستدل على أنّ الإمام المنصوص بعد الرسول (عليه السلام) هو الامام علي بن أبي طالب، ويحشّد الأُدلة السمعية المتفق عليها لإثبات مذهبه، ثم يستدل على إمامة بقية الأئمّة الاثني عشر.

* * *

عملنا في الكتاب

١ ـ في المقدمة: قدمنا دراسة تفصيلية عن بدايات علم الكلام والدواعي التي استوجبت وضعه قبل الاسلام وبعده، وفي الديانات السابقة وعند المسلمين، ثم استعرضنا حركة نمو علم الكلام وتطوره عند المسلمين منذ بداية الدعوة الاسلامية ومروراً بالأحداث السياسية الهامة والصراعات العقائدية في صدر الاسلام وكيفية نشوء المذاهب الكلامية في منتصف القرن الأول الهجري، ثم سرنا نتابع كيفية تطور علم الكلام عند المذهب الإمامي، ونشاطات أئمة هذا المذهب وما قدّموه من نتاجٍ علمي ـ وخاصة في مجال علم الكلام ـ سواءً لأتباعهم من الشيعة الإمامية أو لعامةً المسلمين منذ أيام خلافة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السّلام) ومروراً ببقية أئمة أهل البيت، وخاصة الإمامين أبي جعفر محمد بن علي الباقر، وأبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق. ثم استعرضنا نشاطات أعيان هذا المذهب ورؤوس متكلميهم حسب القرون، منذ القرن الأول وحتى نهاية القرن الثامن الهجري. ففي كل قرنٍ كنا نذكر أئمة متكلميهم ونشاطاتهم ومؤلفاتهم، ثم في القرن الثامن الهجري كانت لنا وقفة طويلة وبحوث تفصيلية عن حياة العلامة الحلّي ـ مؤلف هذا الكتاب ـ حيث قمنا بدارسة تحليلية لسيرته في مجال تطوير علم الكلام عند الامامية وما قام به من جهود جبّارة في سبيل إغناء المكتبة الشيعية بمختلف صنوف العلوم الاسلامية،

ولأجل تبيين علاقة العلامة الحلي مع السلطان المغولي والوقوف على حقيقة هذه العلاقة ومدىٰ تأثير العلّامة في بلاط المغول والمجتمع الاسلامي في بلاد فارس، اضطررنا أن نخوض غمار الحديث عن تاريخ المغول منذ سقوط بغداد وحتى عام ٨٠٩هـ حيث عاد العلامة من رحلته التي قام بها إلى بلاد فارس بدعوة من السلطان المغولي. وهكذا وضعنا القارئ الكريم في أجواء تلك العصور الغابرة بما لا مزيد عليه.

ثم قدمنا دراسة عن كتاب (مناهج اليقين) وأهميته في تراث الإمامية، وشرحنا مميّزات الكتاب ومنهج المؤلف في أبحاثه ومناقشاته وفصوله وأبوابه وأموراً أُخرىٰ ترتبط بالكتاب.

٢ ـ **في النص:** بذلنا قصارىٰ جهدنا في اخراج نصٍ مضبوطٍ، صحيحٍ، مُقوّمٍ، وقد اعتمدنا في تحقيقنا هذا على ثلاث نسخ مخطوطة، حيث جعلنا النسخة رقم (١) هي الأصل للمزايا التي كانت فيها ـ وسوف نذكرها عند التعريف بمخطوطات الكتاب ـ ووضعنا الاختلافات الموجودة في نسخة رقم (٢) و(٣) في الهوامش.

ثم قمنا بتقطيع النصّ بشكل دقيق وحَسب مناهج الكتاب وفصوله ومسائله، وضبطناه ليعين القارئ على فهم نصوصه واستخلاص معانيه. كما قمنا بترجمة موجزة للأعلام الذين وردت أسماؤهم في النص، واعتمدنا في ذلك على المصادر الموثوقة. وبما أن المنهج الثامن للكتاب كان يحتوي على كثيرٍ من الروايات والأحاديث من المصادر السنيّة والشيعيّة فقد خرّجناها من أوثق المصادر وأقدمها عند الفريقين. كما قمنا بترقيم المسائل الواردة في مناهج الكتاب الإثني عشر ليسهل فهرستها والرجوع إليها عند الحاجة والّا فهي غير مرقمة في الأصل.

٣ ـ **الفهارس:** لأجل أن نسهّل على القارئ والباحث الرجوع إلى مباحث الكتاب والعثور على آراء المؤلف وبقية ا لمتكلمين الذين وردت أسماؤهم وآراؤهم في الكتاب، فقد أعددنا فهرساً تفصيلياً لمجموع أبحاث الكتاب، وما يتضمنه كل منهجٍ من البحوث والدراسات والمسائل، والاصطلاحات الكلامية، والأعلام،

وأسماء الفرق والملل والنحل، والمذاهب أو المدارس الكلامية، والآيات، والروايات.

* * *

وفي الختام أبتهل إلى الله العليّ القدير لتوفيقه إيّاي في أن أعيش في رحاب هذا الكتاب المبارك، وأسأله تعالىٰ أن يتقبل عملي، ويخلص نيّتي، ويجعله ذُخراً لي يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق أجميعن محمداً (صلّىٰ الله عليه وآله) وعلى آله الطيبين الطاهرين.

حُرّر في سلخ محرم الحرام عام ١٤١٥هـ

الشيخ محمّد رضا الأنصاري القُمّي

نُسَخ الكتاب

توجد لهذا الكتاب نُسَخ عديدة في مكتبات العالم، وقد سبق لنا أن تحدثنا عن اهتمام الشيعة بمصنّفات العلامة، وهذه النسخ كالآتي:

١ ـ نسخة في (كتابخانه مجلس شوراى اسلامى) بطهران برقم ١٠٦٤٠

٢ ـ نسخة في (كتابخانه ملى ملك) بطهران برقم ٧٣٦.

٣ ـ نسخة في (كتابخانه آستان قدس) بمشهد برقم ٢٥١.

٤ ـ نسخة في (كتابخانه مسجد أعظم) بقم برقم ٦٥٦كتبت عام ٧٥٧هـ.

٥ ـ نسخة في مكتبة (آستانه شاه چراغ) في شيراز برقم ٥٤٨.

٦ ـ نسخة من مخطوطات القرن العاشر أو الحادي عشر في (مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة) في النجف الأشرف.

٧ ـ نسخة من مخطوطات القرن الحادي عشر في مكتبة (دانشكده حقوق وعلوم سياسى) بجامعة طهران برقم ١٤٦.

٨ ـ نسخة كتبت سنة ١٠٧٧هـ في (كتابخانه مجلس شوراى اسلامى) بطهران برقم ١٠٥٩٩.

٩ ـ نسخة ضمن مجموعة في (INDIA office) في لندن برقم ٤٧١.

١٠ ـ نسخة أُخرىٰ في مكتبة (استان قدس رضوى) بخراسان.

وكان اعتمادنا في تحقيق الكتاب على النسخ الثلاث الأُولىٰ المتقدمة ١ و٢ و٣.

أمّا النسخة رقم (١): وهي مشهورة بنسخة ابن العتائقي، وهي من ممتلكات مكتبة (مجلس شوراى اسلامى) برقم ١٠٦٤٠ وهي نسخة نفيسة، كتبت في عصر المؤلف حيث استنسخ من على نسخة المؤلف المبيّضة، ثم قابلها على نسخة الأصل للمؤلف، وقد كتبت على جوانب كثيرة من صفحاتها قوله: (بلغت قراءةً أبقاه الله) و(بلغ مقابلةً) وقد جعلنا هذه النسخة هي الأصل لجهتين:

١ ـ كونها كتبت في عصر المؤلف واستنسخت من على نسخة المؤلف المبيّضة، ثم قوبلت على نسخة الأصل للمؤلف.

٢ ـ إن مالك هذه النسخة هو المتكلم البارع الشيخ عبدالرحمن بن محمد ابن العتائقي الحلّي، (توفي عام ٧٨٨هـ) وكان مهتماً بهذا الكتاب، وقد ملأ حواشي الكتاب بتعليقاته وشرحه لآراء العلامة، ثم إنّه من شدة اهتمامه بالكتاب قام بشرحه عام ٧٨٧هـ وسماه (الايضاح والتبيين في شرح مناهج اليقين)، وتوجد النسخة الأصلية لهذا الشرح في مكتبة (الروضة الحيدرية) في النجف الأشرف.

وجاء في احدى الحواشي بخط ابن العتائقي:

(وكتبت في سواد جمادى الأول، وفيه سمعنا بنعى السلطان أويس ـ طاب ثراه ـ سنة ستٍ وسبع مائة).

كما جاء في حاشية أُخرىٰ بخطه أيضاً:

علّقه عبدالرحمن بن محمد بن العتائقي في غرة ربيع الآخر سنة ستٍ وثمانين وسبع مائة، والحمد لله وحده. في هذا اليوم سمعت أن محمداً (؟) قدم بغداد).

على الورقة الأُولىٰ من الكتاب ختم تملك برسم (مالكه مُفلح بن حَسن) والظاهر أنّه الشيخ مفلح بن حسن الصيمري من أعيان الإمامية.

ومواصفات هذه النسخة هي كالآتي:

١٦٩ ورقة، الورق هندي، مكتوبة بخط نسخي، ٢١ سطر، ١٢×٢٣ جاء في آخر النسخة قول الكاتب الذي طمس اسمه:

(بلغت مقابلته بنسخة الأصل على يد العبد الفقير إلى الله ... غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين وذلك في العشر الوسط من شعبان المبارك...)

وأيضاً:

(هذه النسخة، نُسِختْ وقُوبلَتْ بنسخة الأصل المبيّضة والحمد لله وحده)

أمّا النسخة رقم (٢): وهي النسخة المحفوظة في خزانة (كتابخانه ملى ملك) بطهران ورقمها ٧٣٦ وتاريخ استنساخها عام ٧٢٢هـ، وعدد أوراقها ١٥٢ ورقة، مكتوبة بخط نسخي، ٢٢ سطر، ١١×٢٠/٥ سم.

جاء في آخر النسخة قول الكاتب:

(والحمد لله رب العالمين، وصلواته على سيّدنا محمّد النبيّ وآله الطاهرين، على يد العبد الفقير، الضعيف، المحتاج إلى رحمة الله وغفرانه ... الحسن ... غفر الله ذنوبهم وهو صاحب الكتاب يوم التاسع والعشرين من شهر المحرم سنة اثنتين وعشرين وسبع مائة هجرية)

أمّا النسخة رقم (٣): **فهي من مخطوطات مكتبة (آستان قدس رضوى) بخراسان برقم ٢٥١ عدد أوراقها ١٥٣ مكتوبة بخط نسخي، ٢٤ سطر، ١٥×٢٢ سم.**

جاء في الصفحة الأخيرة منها قول الناسخ:

(وفرغ ناسخه يوم ... في غُرّة شهر الله المبارك شعبان عمّت بركته سنة أربع وعشرين وسبع مائة، أضعف خلقه تعالىٰ جِرماً، وأقواهم جُرماً، علي بن الحسن الطبري حامداً لله تعالىٰ ومصليّاً على نبيّه المصطفى وآله أجمعين الطيبين الطاهرين)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مبدئ الفطر وخالق البشر ومميزهم بقوى العقل [illegible]

تعالى في كبريائه وعظمته وجل في جبروته وصمديته وصلى [illegible]

على خير خلقه محمد النبي وعلى الصفوة من عترته السالكين [illegible]

نهج طريقته وبعد فإن للعلوم منارًا وقد رأيت أعظم [illegible] على مجموع [illegible]

شرفا وفخرا ثم إنها متساوية في الشرف بحسب تفاوت [illegible]

متعلقاتها ومختلفة في القدر بسبب اختلاف معلوماتها [illegible]

[illegible] أن أشرف الأشياء هو واجب الوجود تعالى [illegible]

فالعلم به يكون أعلى وأنفس والعلم المتكفل به هو علم الكلام [illegible]

الناظر في ذات الله تعالى وصفاته والمعلوم فيه كيفية [illegible]

فدعانا ذلك إلى إنشاء مجموع يحتوي على ملخصه [illegible]

وطائفة اللطائف مع تلخيص المذاهب المنقولة عن القوم الذين

سبقونا من المتكلمين والأوائل من الحكماء المدققين [illegible]

[illegible]

صورة الصفحة الأولى من النسخة الأصلية المعتمدة (خ ١)

٦٨

فإذا يعلمه الله تعالى عنده [illegible] فهو إجابة له لا ينال [illegible] أو إذا
شرطتم في الدعاء أن يكون بالمصلحة ولا شك في أنه تعالى حكيم لا يخل
بالمصلحة فلا فائدة فيه لأنا نقول [illegible] جاز أن لا يكون مصلحة
إلا بالدعاء كما قلنا وأما ثانياً فلعلم كونه مصلحة فالدعاء فيه تعبد وقد
[illegible] في أمثال الأوائل الحاصل كلامهم في الدعوات المستجابة أن [illegible]
[illegible] الفيض وإنما حدث ما يحدث بسبب حدوث استعداد
مستند إلى حادث سابق فجاز أن يكون الدعاء الحادث علة معدة
لوجود المدعو به وهذا ضعيف لأنه لا فرق بين حدوث الدعاء وحدوث
غيره في ذلك وإذ قد وفقنا الله تعالى لإتمام ما أردناه
وإنهاء ما قصدناه فلنحمد الله تعالى حمداً لا يتناهى ونشكره شكراً لا
يضاهى ونسأله أن يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا ويوفقنا للاستعداد
ليوم اللقاء والثبات على الدين الحق إلى يوم الفناء وأن يصلي على أشرف
الذوات المطهرات وأعظم النفوس القادسات ويخص من بينهم أولاهم
بالإحسان وأعمهم بالامتنان محمد المصطفى وعترته الطاهرين صلوات
الله عليهم أجمعين بأفضل الصلوات وأكمل التحيات ونسأل إخواننا
الصالحين الناظرين لهذا الكتاب أن لا يخلونا من دعاء [illegible]
يصلحوا ما فيه من خلل ونقصان وخطأ ونسيان وأن [illegible]
عقيب صلواتهم ويذكرونا في خلواتهم والحمد لله رب العالمين
وصلواته على سيد المرسلين وخاتم
النبيين محمد النبي وآله الطاهرين [illegible]

بلغت مقابلته [illegible]
الأصل على يد العبد الفقير [illegible]
[illegible]

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة الأصلية المعتمدة (خ ١)

صورة الصفحة الأولى من النسخة الثانية (خ٢)

والثناء على الذين لحقوا الرسوم الغابرة وان يفضل على الزمر الذوات

المطهرات واعاظم النفوس المفارقات وخصص من بينهم اولا من

بالاحسان واعمهم بالامتنان محمدا المصطفى وعترته الطاهرين

صلوات الله عليهم اجمعين بافضل الصلوات اكمل التحيات

ونسأل اخواننا الصالحين القارئين لهذا الكتاب ان لا يخلونا في دعاء

مستجاب وان يصلحوا ما فيه من خلل ونقصان وان يترحموا علينا

عقيب صلواتهم ويذكرونا في خلواتهم والحمد لله رب العالمين

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا

محمد النبي وآله الطاهرين على يد العبد الضعيف المحتاج

الى رحمة ربه وغفرانه [illegible] [illegible] [illegible]

وهو صاحب الكتاب يوم السابع والعشرين من شهر المحرم

سنة اثنى وعشرين وستمائة هجرية

والمصنف [illegible]

[illegible]

توفي الشيخ المعظم الحبر المدعو ركن الشيخ وسند الشريعة ذو العلا

وارث الانبياء والمرسلين [illegible] [illegible] حميم العلم

جمال الحق والملة والدين ابي منصور حسن بن يوسف بن مطهر الحلي ليلة السبت

واحد وعشرين من شهر المحرم سنة ست وعشرين وسبعمائة [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة الثانية (خ ٢)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نتوكل رب يسر ولا تعسر

الحمد لله منشئ الفطر خالق البرية مميز فرقه في العلم والنظر تعالى
في كبريائه وعظمته وجل في جبروته وحميد ثنيه وصلى الله على خير خليقته
محمد النبي وعلى الصفوة من عترته السالكين منهج طريقته وبعد فإن
للعلوم مقدارا وقدرا فأعظم بها شيئا وفخرا ثم إنها متفاوتة
في الشرف بحسب تفاوت متعلقاتها ومختلفة في القدر بسبب اختلاف
معلوماتها ولا شك أن أشرف الأشياء هو واجب الوجود تعالى وتقدس فالعلم
به يكون أعلى وأنفس والعلم المتكفل به هو علم الكلام الناظر في ذات الله
تعالى وصفاته والمعلوم فيه كيفية تأثيراته فلذلك دعاني ذلك إلى إنشاء
مجموع يحتوي على مباحثه الشريفة ودقائقه اللطيفة مع تلخيص
المذاهب المنقولة عن القوم الذين سبقونا من المتكلمين والأوائل
من الحكماء المتقدمين والإشارة إلى قواعد الفريقين وحجج القبيلين وتحقيق
الحق منهما وتمييزه من الباطل معتمدين في ذلك على مبدأ الكل
[illegible] ومفيض العدل وقد سميناه مناهج اليقين في أصول الدين والله
المستعان وعليه التكلان وقبل الخوض فلنبدأ أولا بذكر مقدمة يكثر
الفائدة بها وفي العلم تصور باعتبار حصول المدرك في الذهن
وتصديق باعتبار ركون العاقل حكما أو يطلق على معنى أخص ويقسمان إلى
الحاصل في الذهن وكل منهما ضروري ومكتسب وما قيل من أن الأول
ضروري كله فقد أبطلناه في كتبنا المنطقية والمكتسب يكتسب
بالأول لأن الطريق مثل الدور والتسلسل إلى الكاسب في الأول الحكم

صورة الصفحة الأولى من النسخة الثالثة (خ ٣)

لأنه مما لا يخرق بمثل ... الدعاء وحمدوا ... ذلك وإذ قد

وفقنا الله تعالى لإتمام ما أردناه وإنهاء ما قصدناه فنحمد الله تعالى

حمداً لا يتناهى ونشكره شكراً لا يضاهى ونسأله أن يجعل ما كتبناه

حجة لنا لا علينا وأن يوفقنا للاستعداد ليوم اللقاء والثبات على

الدين الحق إلى يوم الفناء وأن يصل إلى أشرف الذوات المطهرات

وأعظم النفوس [illegible] وخصص من بينهم أولاهم بالإحسان

وأعمهم بالامتنان محمد المصطفى وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم

أجمعين بأفضل الصلوات وأكمل التحيات ونسأل إخواننا الصالحين

القارئين لهذا الكتاب أن لا يخلونا من دعاء مستجاب وأن يصلحوا

ما فيه من خلل ونقصان وخطأ ونسيان وأن يترحموا علينا

عقيب صلواتهم ويذكرونا في خلواتهم والحمد لله رب العالمين

فرغ المصنف أدام الله ظله وجلاله وزاد جماله وأعطاه آماله بأشرف الذوات

أعني محمداً وآله عن تصنيفه سادس ربيع الآخر سنة ثمان وستمائة وفرغ

ناسخه يوم ... في غرة شهر الله المبارك شعبان عمت بركته سنة أربع وعشرين وستمائة

أضعف خلق الله جرماً وأقواهم جرماً علي بن [illegible] حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه المصطفى

وآله أجمعين الطيبين الطاهرين

وقف

وقف

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة الثالثة (خ٣)



تأليف

العلامة الحلي

الحسن بن يوسف بن المطهر

٦٤٨ - ٧٢٦هـ

تحقيق

محمد رضا الأنصاري القمي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبِه نتوكل رَبِّ يَسر ولا تُعسِّر

الحَمدُ لله مُنشئ الفِطَر، خالقُ البَشر ومُميزهم بقوّتي العِلم والنَظر، تعالىٰ في كِبريائه وعَظمته، وجلَّ في جَبروته وصَمديّته، وصلى الله علىٰ خير خليقته مُحمّد النَبي، وعلىٰ الصّفَوة من عترته، السّالكينَ نَهج طريقته.

وَبَعدُ، فانَ للعُلوم مناراًو قدراً. فاعظمْ بها شرفاً وفخراً. ثُم أنَّها متفاوتة في الشَرف بحسَب تفاوتِ مُتعلقاتها ومُختلفة في القَدر بسبب إختلافِ معلُوماتها. ولا شك أنَّ أشرَف الأشياء هو واجبُ الوُجود تعالىٰ وتقدّس، فالعِلمُ به يكون أعلىٰ وأنفس، والعِلم المُتكفّل به هو عِلمُ الكَلام الناظرُ في ذَات اللهِ تَعالىٰ وصفاته، والمعلوم فيه كيفية تأثيراته. فدعانا ذلك إلىٰ إنشاء مَجموعٍ يَحتوي علىٰ مباحثه الشَريفة ودَقائقه، اللطيفة مع تَلخِيص المَذاهب المنقُولة عَنِ القَوم الذين سَبقونا من المُتكلمين، والأوَائل من الحكماء المُدقّقين، والإشارة إلىٰ قواعد الفَريقين وحُجج القبيلين، وتحقيق الحقّ منهما وتَمييزُه من الباطل، معتمدين في ذلك علىٰ مَبدأ الكلّ ومُفيض العَدل، وقد وَسَمْناه **بمناهِجُ اليَقينِ في اُصولِ الدّينِ** وَاللهُ المستعان وَعليه التكُلان.

وقبل الخُوض فلنَبدأ أولاً بذِكرِ مُقدمة تكثُر الفائدةُ بها وهي:

العلمُ تصورٌ باعتبار حضور المُدَرك في الذهن، وتَصديقٌ باعتبار كون الحاضِر حُكماً.

ويُطلَق الأوّل علىٰ معنى أخصَّ، ويَقسِمان إلىٰ الحَاضر في الذهن. وكلٌّ منهما ضروريّ ومُكتَسب.

وما قيل من أَنَّ الأوّل ضروري كلُّه فقد أبطلناه في كُتبنا المنطقية.

والمكْتَسب يكتَسبُ بالأوّل بطريق مثلَهُ فلا دَورَ ولا تَسلسل.

والكاسب في الأوّل الحدَّ أو الرسم.

وضابط الحدّ: أنَّ المُركّبات تُحدّ ويُحدّ بها اذا كانت جزءاً لغيرها، والبسائط لا تُحدّ ويُحدّ بها إنْ كانَت جُزءاً.

والحدّ منه تامٌ يشتمل علىٰ مجموع المُقومات، وناقص يُذكر فيه المساوي الذاتي.

والرَسْم منه تام يُذكر فيه الذاتي الأعم والعَرضُ المُساوي، وناقصٌ يُذكر فيه الأخير.

ومغلطات الحدّ والرَسم أن لا تُعرّف بالمساوي في العموم، وأن تُعرّف بالمساوي في المفهوم، وبالأخفى وبما يتوقف عليه معرفته بمراتب أو بمرتبةٍ واحدةٍ، وفي النامي القياسُ، وهو ما يشتمل علىٰ مقدمتين يتوصل بهما إلىٰ علمٍ أو ظنٍ.

قاعدة: التَصديقُ الضَروري قد يَتوقفُ علىٰ تَصور مُكتَسبٍ، إذ المُراد بالضَّروري هو الذي إذا حَصل تصورُ الطَرفين كفى في الجزم بالنسبة بينهما، وسواءً كان التصور نظرياً أو ضرورياً. ومن هاهنا وقع الشك لبعض الناس في الضَّروريات.

المَنهجُ الأوّل

في تقسيم المَعلُومات

وذلك علىٰ نوعين:

الأوّل: كلُّ معلومٍ فأمّا أنْ يكون واجباً، أو ممكناً، أو ممتنعاً. وهذا النوع من القِسمة يَشتمل علىٰ مَسائل:

مسألة: نسبة كل محمولٍ إلىٰ موضوع لا يَخرجُ عن هذه الكيفيات الثلاث في نفس الأمر، ثم التَصور الذهني قد يُطابق الأمَر نفسه فيُسمّى علماً، وقد يخالفه فيكون جهلاً، فالكيفيةُ من حيثُ هي هي مادةٌ ومن حيثُ التَصور جهةٌ، وَنَظرُنا الآن في الأول.

مسألة: ذهب قومٌ إلىٰ أنَّ هذه الكيفيات يَفْتَقِرُ إلىٰ التَعريف، والحقُّ يأباه، فانْ ذكرُ شيء علىٰ سبيل التَعريف اللفظي لم يكن فيه إحالةٌ، فالواجبُ هو الذي يَستَغْنِي في وجودُه عَن المؤثر، والمُمكنُ هو الذي يفتقرُ، فالواجبُ أنَّه يوجدُ بذاتِه، والممكن أنَّه لا يوجدُ بذاته بل بغيره.

ولست أقول أنَّ إستحقاق العَدم بذاته، فانه حينئذٍ يدخلُ في حَيزّ الإمتناع، بل

ليس إستحقاق الوُجُود من ذاته. والفَرق ظاهرٌ.

[٣/٣] **مسألة:** الوجوبُ هل هو ثبوتي أم لا؟ الأولىٰ أنّه لاحِقٌ بالنِسب.

فان قلنا بوجودها فهو موجودٌ وإلّا فلا.

وقيل: لو كان ثبوتياً لكان واجباً، وإلّا لكانَ ممكناً فيكونُ الواجبُ أولىٰ بالإمكان، وحينئذ يتسَلسلُ. وأيضاً فانه صفةٌ للواجبِ فلو كانَ ثبوتياً لكانَ مفتقراً إلىٰ الموصُوف فيكون ممكناً. وهذانِ قَويان.

تقسيم: الوجوبُ قد يكونُ بالذات وهوَ الذي يكونُ ذاتُه مُقتضيةٌ لوجودِه، إنْ قلنا بزيادة الوجودِ مُستغنيةٌ عن كلّ ما عدَاها. وقد تكون بالغَير وهو الذي إنّما وجودُه له بغيره، فهو من حيثُ ذاته لا يَستحقُ الوجُود، ومِنْ حيثُ علّته واجبٌ، ومن حيثُ عدَمها ممتنعٌ.

قاعدة: لا يمكن أنْ يكونَ موجودٌ واجب الوجود بذاته وبغيره لأنّه بالنظر إلىٰ ذاته واجبٌ، وبالنظر إلىٰ غيره غَيرُ مستحقٍ للوجُود. وهذا خلفٌ.

مخلص: ظهر من هذا أنَّ الواجبَ لا يَتركّب عن غيره وإلّا لوجبَ به، وأنّه واجبٌ من جميع جهاته وإلّا لكانَ من بعض الجهات ممكناً.

[٤/٤] **مسألة:** الإمكان ليس بثبوتي وإلّا لزمَ التَسلسلُ أو وجوبُ المُمكن.

أما الإستعدادي ففيه خلافٌ، وأثبته الأوائل وإلّا لما وقع الفَرقُ بين نفي الإمكان وبين الإمكان المَنفيّ لإستحالة التَمايُز في العَدميّات.

والحَقّ انّه كالأوّل لما مرّ. والأوائل جوّزوا تَسلسل الإستعدادات، ويُعَارَضون في حُجتهم بالإمتناع.

[٥/٥] **مسألة:** الإمكان لفظٌ مُشتركٌ بين معانيٍ أربعة:

أحدها: الإمكانُ العام وهو الذي سُلِبَ فيه الوجوب عن أحد طرفي الوجود أو العَدَم.

الثاني: الخاصّ وهو ما ذكرناه أعني الذي سُلِبَ فيه الضرورتان معاً.

الثالث: الإمكان الأخصّ أعنى الذي سُلِبَ فيه الضرورتان المشروطة والذاتية.

الرابع: الإمكان الإستقبالي وهو الذي أُعتبرَ فيه ما ذكَرناه نظراً إلىٰ الإستقبال.

والأولُ يشمل الواجبُ والبواقي إنْ نُظر إلىٰ طَرف الوُجود، وَيشملُ المُمتنع والبواقي إنْ نُظر إلىٰ طرف العَدم.

قاعدة: لا يُمكن أن تكون الأولوية كافيةً في أحد طرفي المُمكِن ما لم يَنته إلىٰ الوُجوب، خلافاً لمَحمود[١] لأنَّه معها يُمكن المَرجُوح فيطلبُ العقل العلّة ويتسلسل. فاذن لهذا المُمكن وجوبان: أحدهما هذا.

والثاني: وجوبه اللاحِقُ له، فانَّ كل موجودٍ عَلى الإطلاق فانَّهُ بالضَّرورة موجودٌ ما دَام موجوداً، ويُسمّى هذا الوُجوب الضَّرورةُ بحَسب المَحمُول.

مسألة: الإمكان للمُمكن واجبٌ[٢] وإلّا لزالَ عنه فصار واجباً أو مُمتنعاً.

قيل: لو كانَ واجباً لكان المُمكن الذي هو شَرط الإمكان واجباً.

والحَقّ أنْ يقال: إنْ عُنِي بثبوتَ الإمكان للممكن الثبوتَ العيني كانَ فرعاً علىٰ ثبوت الإمكان. ونحن قد أسلفنا بُطلانه.

وإنْ عُنِي الثُبوت الذِّهني لَم يكن واجباً لِوقُوع الشك في بَعض الأشياء هَل هو مُمكن أم لا؟ أنْ يُعنىٰ به أنَّ العقلَ اذا حكم بثبوت الإمكان لشيء فانّه يكون واجبُ الثُبوت له، وهذا حقٌّ، لكنَّ الوجُوب له هُنا وجُوبٌ بحَسَب المحمول فلا يلزم وجوب الممكن. والخِلاف في الإمكان الأول، أمّا الاستعدادي فلا شك في زواله.

تذنيب: الإمكان العام ليس بثابت لأنه لا شيء من ضروريات جزئياته[٣] بثابتٍ، ولا وجودَ للكلّي إلّا في جزئياته ولأنّه يَلزمُ التسلسل.

مسألة: علّة الحاجة إلىٰ المؤثر هي الإمكان لا الحدوث خلافاً لقومٍ.

---

(١) هو ركن الدين محمود بن محمد الملاحميّ الخوارزمي، المتكلم المعتزلي. عاش في جُرجانية عاصمة الخوارزم، وأخذ تفسير القرآن من الزمخشري وأخذ منه الزمخشري علم الأصول. له مؤلفات عديدة منها: المعتمد في اصول الدين. والفائق في الأُصول. توفي سنة ٤٣٦هـ.

(٢) في خ ٢: واجبٌ دائماً.

(٣) في خ ٢ و ٣: لا شيء من ضروريات جزئياته.

لنا: إنّا متىٰ عَقَلنا كونُ الشيء ممكناً جزمنا بأنَّ وجوده له بغيره، ولو شككنا في جواز وجوبِ الحادثِ لذاته شككنا في إحتياجه. ولأنَّ الحدُوث صِفةُ الوَجود المتأخر عن تأثير القادر المتأخر عن إحتياجه إليه فلو كان علّة الحاجة هي الحدوث تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب.

قيل: علّته يجوز أن يكون الحدوث علّة غائيةً فجاز تأخيرها، وفيه ضعفٌ لأنَّ الأثر إنّما يَحتاجُ إلىٰ المؤثر حالة العَدَم عندهم لأن حالة الوجود حالة الإستغناءِ وحالة الحدوث هي حالة الوجودِ، فلو كانَ الحدوثُ علّة الحاجَةِ لزم تقدم الحُكم علىٰ العلّة وأنَّه مُحال.

إحتجَّ مشايخ المتكلمين بوجهين:

أحدهما: أنَّ مُتعلق قصدنا ودَواعينا من الفعل هو حدوثه حتّىٰ إنَّ الشيء إذا لم يَصحَّ حدوثه بأنْ يكون مُستحيلاً أو ماضياً أو قديماً لم يَتعلق قُدرتنا به، فقد تعلق الحدوث بقدرتنا بِحَسب الدواعي وانتفىٰ بحسب الصوارف، فعلم أنَّه العلّة المحوجة إلىٰ الأثر إلينا دون باقي الصفات.

الثاني: إنَّ للأثر ثلاثة أحوال: حالةُ عدمٍ، وحالة حدُوثٍ، وحالة بقاءٍ.

فحالة العدم لا يحتاج فيها إلىٰ الفاعل، وكذلك حالةُ البقاء لأنَّها حالة الإستغناء، فبقيت حالة الحدوث.

والجوابُ عن الأول: إنَّ متعلق القدرة هو الوجود الجايز، وأمّا كون الوجُود مسبوقاً بعدمٍ فهو أمرٌ واجب لذات الوجود الحادث فَيستغني عن المؤثر.

سلّمنا أنَّ متعلق القُدرة هو الحدوث لكنَّه لا يدلُّ علىٰ أنَّه العلّة في التعلُق.

والجوابُ عن الثاني: إنّ الأثر عند خصمكم لا يَنحصرُ أحواله فيما ذكرتم بل في الحادثات، ولئن سُلِّم ذلك لكنه لا نقول إنّ الباقي مُستغنٍ عن المؤثر فإنَّه حالة البقاء ممكن.

وأعلم أنّ سبب غلط هؤلاء القوم هو أخذُ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنَّ الحادث مفتقر إلىٰ المؤثر لا لحدوثه بل لوجوب مقارنته بالجواز.

تذنيب: ظهر من هذا أنَّ الباقي مفتقر خلافاً لقومٍ.

إحتجّوا بوجهين:

الأول: إنَّ الباقي لو إفتقر فأمّا في وجوده الأول، أو في وجودٍ ثان، أو في أمرٍ آخر. والكلُّ باطلٌ.

أمّا الأول: فلأنَّه يستحيل أنْ يكون الشيء في ثاني الحال مفتقراً[١] إلىٰ الوجود السابق لأنه يكون تحصيلاً للحاصل.

وأمّا الثاني: فلإستحالة إتّصاف الماهية بالوجود مرّتين.

وأمّا الثالث: فليس كلامُنا فيه، لأن كلامنا في إحتياج الشيء لأجل وجوده لا لأجل ماهيته.

الثاني: أنَّ الباقي بعد اتّصافه بالوجود يكون الوجود أرجح فيخرج من حدّ التساوي الصِرف المحُوج إلىٰ المؤثر.

والجواب عن الأول: إنّ الباقي مفتقرٌ إلىٰ المؤثر في استمرار الوجود وحفظه حالة بقائه، فإنّ المُمكن لا يَستحقُّ من ذاته الوجود، فإذا وُجد فقد ترجَّح الوُجود لمُرجّحٍ، فإذا فُرِضَ زوال المُرجّح زال الرّجحانِ، ومع زواله يبقىٰ الذّات علىٰ مُقتضاها من الجواز.

وعن الثاني: إنّ الماهية وإنْ ترجّح وجودها في الزمن الأول بسبب الفاعل لكنّه لا يُخرج الذات عن مقتضاها وهو التساوي في الزمن المستقبل، وإلّا لوجبَ أنْ يكونَ الذوات باقية أبداً لأنّ الذات مُقتضية للرُّجحان في الزمن الأول فلو كانَ هذا كافياً في استمرارَها لما جاز العدمُ عليها.

النوع الثاني من القسمة

اِعلم أنّ كل معلوم فأمّا أنْ يكون موجوداً، أو معدوماً، فهاهنا أبحاثٌ:

---

(١) في خ ٣: في الحال يفتقر.

الأول في الحَصر:

إعلم أنّ العقل الصريح حاكمٌ بصدق هذه المُنفصلة الحقيقية فلا يفتقر فيه إلىٰ برهانٍ، وجماعة من المتكلّمين ظنّوا أنّ هاهنا قسماً آخر غير موجودٍ ولا معدومٍ وسمّوه بالحال.

وتحقيق القول في الحال أن نقول: إذا علمنا أمراً من الأُمور فأمّا أنْ يكون ذلك الأمرُ راجعاً إلىٰ الإثبات أو راجعاً إلىٰ النفي، والذي يكون راجعاً إلىٰ الإثبات فلا يخلوا أمّا أنْ لا يُضاف إلىٰ غيره أو يضاف. فإنْ كان لا يُضاف إلىٰ غيره فهو الذات، ويُحدُّ بأنه الثابت الذي يُعلمُ غير مُضافٍ إلىٰ غيره ويخرج عنه الصفة لأنّها تعلم مضافةً إلىٰ غيرها.

وأمّا إنْ كان يُضاف إلىٰ غيره بأن يكون مقصوراً علىٰ ما يُضاف إليه مثل كون المحلّ، أو يكون منفصلاً عنه كالفعل بالنسبة إلىٰ الفاعل.

فإنْ كان مقصوراً عليه فهو الحالُ ويُحدّ بأنّه الذي يثبت للذات مقصوراً عليه، فبقولنا يَثبتُ خَرجَ النفي، وبقولنا للذات خرجت الذات فإنها لا تثبتُ لغيرها. وبقولنا مقصوراً عليه خرجت الأشياءُ المُنفصلة التي يُضاف إلىٰ غيرها كالأفعال والآثار الصادرة من العلل في غير محالّها فإنها لا تكون أحوالاً لمحالّ العلل.

والفرق بين الصِّفة والحالّ، فَرقُ ما بين العامُ والخاص، فإنَّ الصّفة أعمّ لأنّها يُطلق علىٰ كل أمرٍ يُضاف إلىٰ غيره سواء كان إثباتاً أو نفياً، ومقصوراً عليه أو غير مقصورٍ.

وأمّا الحُكْمُ فهو ما كان صادراً عن غيره سواء كان ذاتاً أو صفةً.

وإذا تحقق هذا فنقول: لا مقدمة تُستعمل في إبطال الحالّ أظهر من قولنا المَعلومُ إمّا موجودٌ وإمّا معدوم.

واحتجّ المثبتون بأنَّ الوجود مشترك [بين الموجودات][1] فيكون مغايراً

---

(١) زيادة في خ ٣.

للماهية، ثمَّ هو إمّا موجودٌ فيتسلسل، أو معدومٌ فيكون الشيء عين نقيضه وهو محالٌ.

وأيضاً [وجود][1] الأعراض تشترك في عَرَضٍ هو جنسٌ كاللّون فهو إمّا موجودٌ فيلزم قيام العَرض بالعَرض، أو معدومٌ فيكون جُزءِ الموجودِ معدوماً، هذا خلف فثبت الواسطة.

والجواب عن الأول: إنّ الوجودَ المُشترك ذهنيٌ، وأمّا الخاصُ فكلُ موجودٍ فإنّه في الخارج نفسُ الماهية وفي المَعقُولية زايد.

وعن الثاني: إنّه موجود وقيام العرَض بالعرَض جايزٌ كالبطئ والحركة.

البحث الثاني في الوجود

وهو بديهي التصور ولا حاجة فيه إلىٰ الاستدلال.

وقال فخر الدين: التصديق بأنّ الشيء إمّا موجود وإمّا معدوم يتوقف علىٰ تصور الوجود، والتصديق البديهي إذا توقف علىٰ تصورٍكان أولىٰ بالبداهة، وأيضاً فإنّ تصور وجودي بديهي والوجود المطلق جزءٌ منه وجزء البديهي بديهيٌ.

وهذان فاسدان.

أما الأول: فلأنّه مبني علىٰ أنّ تصورات التصديق البديهي بديهيةٌ، وهي مقدمة كذّبناها في القاعدة السابقة.

وأمّا الثاني: فلأنّ إستلزام تصور الوجود الخاص للوجود المُطلق يتوقف علىٰ إشتراك الوجود وهي مقدمة نظرية.

[٨] ***مسألة:*** الحقّ عندنا أنّ الوجود مقولٌ بالإشتراك المعنوي بين الموجودات، وهو مذهب الأوائل، ومذهب أبي هاشم[2] وأصحابه. غير أنّ الأوائل زَعموا أنّه

---

(١) زيادة في خ ٣.

(٢) أبو هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهّاب الجُبّائي. ولد سنة ٢٧٧ هـ وعاش ببغداد، أخذه عنه الصاحب بن عبّاد. أُطلق علىٰ أصحابه اسم (البهشمية). توفى سنة ٣٢١ هـ ببغداد له مصنفات عديدة.

مقولٌ بالتشكيك علىٰ الموجودات، بمعنىٰ أنّه في بعضها أولىٰ وأقدم وأشدّ من الباقي.

وذهب أبو الحُسين البصري[١] وأبو الحَسن الأشعري[٢] ومن تابعهُما إلىٰ أنّه غير مشترك بالمعنىٰ بل باللفظ، اشتراكُ لفظة العين في مفهوماتها.

والدليل علىٰ ما آخترناه وجوه:

الأول: إنّا نقسم الوجود إلىٰ الواجب والمُمكن، وموردُ التقسيم مشتركٌ بين القسمين.

الثاني: مفهوم السلب واحدٌ فنقيضه كذلك وإلّا تعدد فلا حصر للنقيضين.

الثالث: إنّا إذا اعتقدنا وجود ممكن جَزمنا بوجود سببه، وَتشكّكُنا في كون السبب واجباً أو ممكناً لا يُخرج جَزمُنا بالوجود. فدلّ علىٰ أنّه مشترك بينهما.

احتجّ الخصمُ بأنّ الوجود نفس الماهية علىٰ ما يأتي فلا يكون مشتركاً.

والجواب سيأتي تكذيبهم في إنّ الوُجودَ نفس الماهية.

تذنيب: لمّا ظهر أنّ الوجود مشترك ظهر انه زايدٌ، وإلّا لكان جنساً لجميع الموجودات ويتسلسل العلل والمعلولات، ولأنّا نفهم الماهيّة ونشك في الوجود، ولأنَّ المُمْكن من حيث هو موجود غير ممكنِ العدم، ولأنّا نُدرك تفرقةً ضروريةً بين قولنا السوادُ سوادٌ[٣]، والسوادُ موجودٌ.

إحتجّ الخصم بأنّه لو كان زايداً فمحله إمّا أن يكون موجوداً بهذا الوجود،

---

(١) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصرى، ولد بالبصرة ودَرّس ببغداد علىٰ القاضي عبدالجبّار علم الكلام، كما درس الفقه والفلسفة والعلوم الطبيعية، عُدّ من أساطين المعتزلة،، توفي سنة ٤٣٦ هـ، له مصنفات عديدة.

(٢) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ،كانَ تلميذاً للجبّائي المعتزلي ويقال انه حينما بلغ أربعين عاماً تحول إلىٰ مذهب السُنّة، ويُعد الأشعري مؤسس علم الكلام السُني، توفي سنة ٣٢٤ هـ له مصنفات عديدة وأهمها كتابه (مقالات الإسلاميين).

(٣) في خ٣: وبين قولنا السوادُ موجودٌ.

فيكون الشيء مشروطاً بنفسه أو بغيره فيلزم التسلسل. وإمّا أن يكون معدوماً فيكون الصفة الوجودية حالة في المحلّ المعدوم وهو سفسطة، وإلّا لجاز أن يُقال إنّ السواد والسطوح المشاهدة قائمةٌ بأجسامٍ معدومةٍ، وهو دخولٌ في الجهالات.

والجوابُ: إنّ الماهيةَ من حيث هي هي مغايرةٌ لقيدي الوجُودِ والعَدم، فجازَ حلول الوجود فيها من حيثُ هي هي لا باعتبار أحد القيدين.

سؤال: لا يلزمُ من المُغايرة الخلوّ عن أحد القيدين.

جواب: عَدمُ الخلوّ عن أحد القيدين لا يُوجب إشتراط أحدهما في الحلول.

ونحن نذكر هاهنا ما هو أشدُّ تحقيقاً من هذا فنقول:

إنْ عُني بزيادة الوجود انّه في الأعيان صفة زايدة علىٰ الماهية حالٌّ فيها والماهية محلٌّ له وقابلةٌ لهُ كحلّولِ السوادّ في الجسم وقبوله لهُ فهو خطأ. وإلّا لكان الوجودُ موجوداً فيتسلسل.

وإن عُني به أنّهما في الأعيان شيء واحد لكنَّ العقل يستفصل كلَّ واحدٍ منهما عن الآخر كأستفصاله الماهية النوعية إلىٰ الجنس والفصل فهو حقٌّ. وبراهينهم لا يُعطي أكثر من هذا. فهذا ما تحقق عندي من هذا الموضع.

تذنيب: أخطأ من زَعَم أنّ الوجود نفسُ الوحدة فإنّ الكثير من حيثُ هو كثيرٌ موجود وليس بواحدٍ. نعم الكثرةُ باعتبار آخر تَعرضُ لها الوحدة.

مسألة: الوجود لا يتصف بالشدّة والضعف لأنّه عند الإشتداد إنْ وجد أمرٌ مقومٌ لم يكن هو الموجود أولاً، أو عارضاً فلا يكون الإشتدادُ في ذاته بل في الصفة. وهذا بُرهان دالّ علىٰ أنَّه لا شيء من الموجودات يقابل لهما، وهو خلاف لما عليه الأوائل وسيأتي.

قاعدة

الوجود ينقسم إلىٰ العيني، والذهني، والمطلق الشامل لهما وهو الشيئية.

وأنكر جماعةٌ من المتكلمين والأوائل الذهني، وأثبته محققوا الأوائل. وهو الحقّ فإن بعض المعدومات العينية قد يُحكم عليه بالأحكام الثُبوتية فيكون ثابتاً

وليس في الأعيان، فهو في الذهن. آحتجَّ المنكرون بأنّه لو حصل في الذهن ماهيةُ الحرارة كان الذهنُ حاراً، ولأنّا نعلم المتضادات فلو حصلت في الذهن لزم اجتماعُ المتضادات، وكذلك الحال في المماثلة.

والجواب: أنّ الحرارة إنّما تعقلُ أثرها في محلٍّ قابل مع عدم مُعاوقٍ، وإستحالة اجتماع الضدّين إنّما هو في الأمور العينية. وأمّا إجتماع الأمثال فلا يحصل في الذهن من حيث أنّ المُماثلة متشاركة في الحقيقة، فالذي يحصلُ من أحد المثلين إلىٰ العلم السابق هو الذي يحصل من المثل الثاني، فلا يتعدد الصور.

[١٠/١٠] ***مسألة:*** كون الماهية موجودة ليس لأجل صفةٍ قائمةٍ بها لأنّ ثبوت الصفة للماهية تتوقف علىٰ وجودها في نفسهُا فلو عُلّلَ وجودها به لزم الدور.

البحث الثالث في العدم

وهو بديهي التصور، ومن إستدلّ علىٰ بداهته بتوقف التصديق عليه لم يُصِبْ لما أسلفناه، هذا في العدم المُضاف. أمّا في العدم المطلق ففيه شكٌ من حيث أنّ العدم المُطلق لا تَميّز له ولا تعيّن فكيف يُمكن تَوجّه الإشارة العقلية نحوه، وأيضاً فإنّ المطلق لو كان له ثبوت ذهني لكانَ داخلاً تحت مقابله. وأيضاً لو كان له ثبوت ذهنيّ لأمكننا رفعهُ الذي هو أخصّ منه فيكون الجزئي مقابلاً.

[١١/١١] ***مسألة:*** المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت وقد وقع الإتفاق علىٰ نفيه، وإمّا أنْ يكون ممكن الثبوت فالمحققون علىٰ أنّه نفيٌ محضٌ لا ثبوت له عيناً وهو ثابت في الذّهن.

فأمّا أبو هاشم، وأبو علي[1] وأتباعهما فزعموا أنّه ثابت خارج الذهن، وهؤلاء قد جعلوا الثبوت أعمّ من الوجود.

---

(١) هو محمد بن عبدالوهّاب الجبّائي، ولد سنة ٢٣٥ هـ بخوزستان، درس علىٰ أبي يعقوب الشحّام الذي كان أهمّ رجال المعتزلة بالبصرة، فأصبح بعد موت شيخه رئيساً لمدرسة المعتزلة وظلّ هكذا حتىٰ وفاته، ومن تلامذته أبو الحسن الأشعري. له تصانيف كثيرة.

لنا: إنّ معنىٰ الوجود والثبوت هو الكونُ في الأعيان فلو كان المعدومُ كائناً في الأعيان لكانَ موجوداً، فإنْ أثبتوا الوجود شيئاً آخر غير الكون في الأعيان وَجَب عليهم أن يفيدونا بصورة أولاً ثم يبرهنون علىٰ ذلك ثانياً.

ومن قال بأنّ الوجود نفسُ الماهية أحال أن تكون الماهية ثابتة في العدم.

وأيضاً فإنّ الماهية أزليّة فلا يَستند إلىٰ الفاعل، والوجود حالٌ والحال عندهم غير معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة، فتكون الماهية الموجودة مستغنية عن الفاعل

وأيضاً: المعدوم إنْ كان واحداً فوحدته إنْ كانت لازمةً إستحال تعدده بعد الوجود، وإنْ كانت عارضةً جاز زَوالها وحصول ما به التباين فيكون المعدوم مورداً للصفات وهو سفسطة. وإنْ كان كثيراً فما به الكثرة إنْ كان لازماً كان كلُّ شخصين لنوع مختلفين بالماهية. هذا خلفٌ، وإنْ كان عارضاً كان المعدوم متصّفاً بالصفات.

وأيضاً: المعدوم إمّا أن يكون متناهياً فيكون مقدورات الله تعالىٰ متناهية، هذا خلف. وإمّا أن لا يكونَ فإذا وُجد منها شيء فإن بقي كما كان، كان الشيءُ مع غيره كهؤلاء مع غيره وهذا خُلف. وإنْ نقص لزم التناهي.

وأيضاً: المعدوم إنْ ساوىٰ المنفي، أو كان أخصَّ، فكلُّ معدومٍ منفيٌّ وكلُّ منفي ليس بثابت فكلّ معدوم ليس بثابت. وإنْ كان أعم وجبَ أن يُغاير المنفي فيكون ثابتاً فيكون الثبوت مقولاً علىٰ المنفي الأخصّ، هذا خلف.

احتجّوا بأنّ المعدوم مُتَميّز وكلّ متميّزٍ ثابت.

أمّا الصُغرىٰ: فلأنّ المعدوم معلوم لأنّ طلوع الشمس غداً معلوم وكلُّ معلومٍ متميّزٌ، ولأنّ بعض المعدومات مرادٌ وبعضها مقدورٌ دون بعض، وما لا تميّز له إستحال تخصيص بعضه بالمراد به والمقدور به دون بعضٍ.

وأمّا الكبرىٰ: فلأنّ كلّ متميزٍ فله تحققٌ وتعيّنٌ في نفسه يخالفُ به ما عداه، ولا يُعني بالثابت إلّا هذا.

وأيضاً: المعدوم معلوم، والعِلمُ أمرٌ نسبي يَستدعي ثبوت المُنتَسبين.

وأيضاً: الإمكان ثبوتي لأنّه نقيض الإمتناعُ فالمعدوم المُمكن متصفٌ بالصفة

الثبوتيّة فيكون ثابتاً.

وأيضاً: الوجود زايدٌ علىٰ الماهية، فإنْ لم يكن بينهما ملازمةٌ جاز وجود كلّ [واحد][1] منهما منفكاً عن صاحبه هذا خلف، وإنْ كان بينهما تلازمٌ إستحال أنْ يكون من الطرفين وإلّا لزم الدور، وإستحال أنْ يكون الملزومُ هو الوجود وإلّا لكانت الماهية تابعة لصفتها. هذا خلف. فتعين العكسُ، فتكون الماهية ثابتة أولاً حتّىٰ يتبعها الوجود فتكونُ الماهية قبل الوجود ثابتة.

وأيضاً فالسّمعُ قد دلَّ علىٰ تسمية المعدوم شيئاً، قال الله تعالىٰ ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ﴾[2].

واعلم أنّ هؤلاء القوم إنّما وقعوا في هذه الجهالات من حيث جهلهم بالوجود الذهني، ونحنُ لما إعترفنا بصحته سَقَطت هذه المُحالات عنّا.

أمّا حُجّتهم الأُولىٰ: فصحيحة ولكنّها تدل علىٰ أنّ المعدومات ثابتة مطلقاً وهو حقّ، فإنّ الثابت الذهني ثابت. وكذلك الحُجّة الثانية.

وأيضاً يعارضون بتصور الممتنعات والمركبات.

وأمّا الثالثة: فإنّها مبنية علىٰ ثبوت الإمكان وهي مقدّمة قد كذّبناها فيما سَلف.

وأما الرابعة: فإنّ قولهم الوجودُ زايدٌ علىٰ الماهية إنْ عنوا به ما حقّقناهُ نحن فيما مضىٰ لم يَنْفعُهم، وإلّا سقط بالكلية.

وأمّا السّمعُ فغير مرادٍ منه الحقيقة بالإتفاق، لأنّ الزّلزلة عبارة عن الحَرّكة، والحرّكة غيرُ ثابتة في العدم إتفاقاً، فإذن المرادُ منه المجازُ وهو كون الزلزلة يَصيرُ شيئاً.

تذنيب: القائلون بشيئية المعدوم إتفقوا علىٰ أنّ الذوات المعدومة متباينة بأشخاصها، وأنّ الثابت من كلّ نوعٍ عددٌ غيرُ متناهٍ، وأنّ الفاعل ليس له تأثير في جعل

---

(١) زيادة من خ ٣.

(٢) الحج: ٢٢.

الذات ذاتاً، بل في جعلها موجودة لأنّ كلّ ما بالغير يرتفع بارتفاعه، فالسّواد حالَ إرتفاع فاعله ليس بسوادٍ. وعلىٰ أنّ الذوات المعدومة متساوية في الذاتية لشمول حدّ الذات الجميع ويختلف بالصفات.

وبعض مَن نفىٰ المعدُوم وافقهم في أنّ الذوات متساوية.

والحقُّ مجانبٌ لهذا القول، فإنّ المتساوية يَصحُّ علىٰ كلّ واحدٍ منها ما يصحّ علىٰ الآخر، فيصحّ إنقلاب الجوهر عرضاً وبالعكس، والقديم مُحدَثاً وبالعكس، وهذا هذيانٌ.

وأيضاً فالصفات إنْ كانت متساوية لم يقعَ بها الإختلاف. أو مختلفةٌ لصفاتٍ لزم التسلسل. أو بأنفسها بطلت قاعدتُهم القائلة بأنّ الإختلاف إنّما يكون بالصفات.

تذنيب: زعم جماهيرهُم أنّ الذوات المعدومة موصوفة بصفات الأجناس كالجوهرية للجوهر والسَّوادية للسّواد، لأنّ التمايز إنّما يكون بهذه الصفات فلو عَرِيت في العدم عنها كانت واحدة، ولأنّ الذوات حال العدم إنْ كانت متفقة كانت كذلك حال الوجود لأنّ ما بالذات لا يزول، وإنْ كانت مُختلفةً مع اشتراكها في الذاتية لزم إختلافها بصفات ثابتة لها.

وأبو اسحاق بن عياش[1] منهم، قال انّها عاريةٌ عن الصفات لأنّها متساوية فيصحّ علىٰ كلّ واحد منها ما يصحُّ علىٰ الآخر، فاختصاص إحدىٰ الذاتين بصفةٍ إنْ كان لا لأمر يُرجّح الممكن لا لمُرجّحٍ، وإنْ كان لأمر فإن كان صفةً للذات تسلسل، وإنْ كان موصوفاً بالذات كانت الذات صفة، هذا خلفٌ.

وإنْ لم يكن موصوفاً ولا صفةً فإنْ كان موجباً كانت نسبتُه إلىٰ الكلّ علىٰ السوية، وإن كان مختاراً ففعله متجددٌ، فالذوات قبل تجدّد هذه الصفات لها خاليةٌ عنها وهو المطلوب.

---

(١) هو اسحاق بن عياش البصري، من رؤوس المعتزلة، كان تلميذاً لأبي هاشم الجُبّائي وأبي علي محمد بن خلّاد، وكان من تلاميذه القاضي عبدالجبار، توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

تذنيب: جمهور القائلين بالصفات كأبي عليّ، وأبي هاشم، وقاضي القُضاة[1] وتلامذتهم قالوا للجوهر أربعُ صفات:

إحداها: الجَوهَريّة وهي صفة ذاتٍ، وجنسٌ لهُ وهو موصوف بها لم يزل ولا يزال في حالتي وُجُوده وعدمه.

وثانيها: صفة التحيّز وهي صفة مُقتضاة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود.

وثالثها: صفة الوجود الحاصلة بالفاعل، ولا أثرَ للفاعل في الذوات فإنّ إثباتَ الثابت محالٌ.

ورابعها: الكائنيّة وهي عبارة عن حصولِ الجوهر في الحيِّز المُعيَّن وهو مُعلّل بالمعنىٰ المُسّمىٰ بالكَوْن.

وليس للجوهر صفةٌ زايدة علىٰ هذه الأربع فليس لهُ بكونه أبيض وأسود صفة مُعلّلة بمعنىً، بل لا معنىٰ لكونه أسود إلا حلول السواد فيه.

هذا عند المشايخ وجماعة من الأشاعرة الذين أثبتوا الحال، قالوا إنّ كلّ معنىً يقوم بالجوهر فإنّه يُوجبُ له حالة قائمةً به هي صفة له، فإذا قام السوادُ بالمحلّ أوجَبَ له كونَه أسود وَهُو أمرٌ مُغاير لحلُول السوادِ فيه.

وأمّا القائلون بالأحوال من المعتزلة فإنّهم قالوا كل معنى يُشترط فيه الحياة، أو الحياة نفسها فإنها توجب أحوالاً، فالحياة إذا قامت بالذات أوجَبت لها الحيثية، وهي حالة لا موجودة ولا معدومة، وكذلك العالِميةُ صفةٌ للعالِم لا موجودة ولا معدومة مُعللّة بالعِلْم، وأمّا المعاني التي لا يُشترط بالحياة فإنّها لا توجب صفة للمحلّ كما نقلناه أولاً إلّا الكائنية فإنها حالة معلّلة بالكون.

---

(١) هو أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد الهمداني الأسد آبادي، ولد سنة ٣٢٥ هـ وعاش ببغداد إلىٰ أن عيّنه الصاحب بن عُبّاد قاضياً بالريّ، ثم لقب بقاضي القضاة، وكان شافعي المذهب ويُعدّ آخر علماءِ المعتزلة النابهين. كان مؤلفاً كثير التصانيف، أشهر تصانيفه كتابه (المُغني) وقد صنف الشريف المرتضىٰ كتابه (الشافي في الإمامة) في الردّ عليه. توفي سنة ٤١٥ هـ.

وأمّا أبو يعقوب الشحّام[١]، وأبو عبدالله البصري[٢]، وأبو اسحاق بن عيّاش، فإنّهم قالوا إنّ التحيّز هي الجوهَرية.

قال ابن عيّاش: كما أنّ الجوهر يمتنِع حُصوله في الحيّز في العدم، كذلك يمتنع اتصافُه بالجوهرية، لأنه لو إتّصفَ بالجوهرية أعنى التحيّز لكان حاصلاً في الحيّز، والتالي باطلٌ[٣] فالمقدمُ مثله.

وأمّا هما فإنهما قالا: الجوهرية حاصلة للمعدوم فالتحيّز حاصلٌ له.

ثم قال أبو يعقوب: إنه حاصل في الحيّز في العدم وهو موصوف بالمعاني، فأُلزم باثبات رجل معدومٍ علىٰ فرسٍ معدوم بيده سيفٌ فالتزم به، ولا شكّ في أنّ هذا مُكابر في البديهة.

وأمّا أبو عبدالله فإنّه قال: الجوهرُ غير حاصلٍ في الحيّز في العدم.

قال الشحّام: وَصْفُ الجوهر بكونه متحيّزاً مع انَّه غيرُ حاصل في الحيّز محالٌ، وإلّا لجاز وَصْفُ الذات بكونها عالمة مع إنتفاء العلم عنها.

ثم قال أبو عبدالله: إنّ للمعدوم بكونه معدوماً صفة، وأنكره الكلُّ لأنّ المعدومية لو كانت صفة فعلّتها أما الذات فتدوم المعدومية للذات، هذا خلف. أو المختارُ فتكون المعدومية متجددة، أو الموجب الواجب فيدوم، أو الجايز فينتهي إلىٰ المُوجب.

وأما الأعراضُ فلَهَا ثلاثُ صفاتٍ:

إحداها: صفة الجنس كالسوادية والبياضيّة الثابتة حالتي الوجود والعدم.

---

(١) هو يوسف بن عبدالله، أبو يعقوب الشحّام، مُفسّر معتزلى من أهل البصرة. انتهت إليه رئاسة المعتزلة بها في أيامه، أخذ عن أبي الهذيل العلّاف. كان حاذقاً بالجدل والمناظرة. عاش ٨٠ سنة ومات حوالي سنة ٢٨٠ هـ. له كتاب في تفسير القرآن.

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد الطائي البصري (أبو عبدالله). متكلمٌ، صحب أبا الحسن الأشعري وقدم بغداد، ودرس عليه أبو بكر الباقلاني. له تصانيف عديدة في الاصول، توفي سنة ٣٧٠ هـ.

(٣) في خ ٢ و ٣: محالٌ.

الثانية: الحُلُول وهو معلول صفة الجنس بشرط الوجُود.

الثالثة: صفة الوجُود الحاصلة بالفاعل.

هذا خلاصة ما ذكره هؤلاء في هذا الموضع وهو في غاية السقوط.

المنهج الثاني

في تقسيم الموجودات

وفيه مقصدان:

الأول: في التقسيم على رأي المُتكلمين

وفيه مباحث:

الأول: قالوا الموجود إمّا أن يكون قديماً أو مُحدَثاً، فالقديمُ الوجودي هو الذي لا أوّل لوجوده، والمُحدَث هو الذي لوجوده أولٌ.

والأوائل فسّروا القديم بأمرين: أحدهما ما ذكرناه. والثاني هو الذي لا مبدأ لوجوده. وجعلوا الأول هو القديم الزماني، قالوا والزمانُ ليس بقديمٍ بهذا المعنىٰ لأنَّه ليس للزمان زمانٌ آخر حتىٰ يُقال لا أوّل لزمانِ وجوده.

والمُحدَث فَسّروه بأمرين:

الأول: ما ذكرناه وهو المُحدَث الزماني، والزمان ليس بمُحدَثٍ بهذا المعنىٰ لأنَّه ليس للزمانِ زمانٌ آخر حتّىٰ يقال أنّ للزمان زماناً مبتدءاً.

الثاني: الحديث الذاتي، وهوكون الشيء بعد غيره بعدية ذاتية.

فائدة:

قالت الأوائلُ التقدم يقال بخمسة معانٍ:

أحدها: التقدم بالعليّة كتقدم العلّة علىٰ المعلول، فإنّ العقل يفرض وجود العلّة أولاً حتّىٰ يلحقه وجود المعلول، فالوجود لا يَصلُ إلىٰ المعلول إلّا بعد وُصُوله إلىٰ العلّة.

الثاني: التقدم بالذات كتقدم الواحد علىٰ الإثنين، وهو أن يكون المتأخر يَستحيلُ وجوده إلّا بعدَ وجود المتقدم، ويمكن وجود المتقدم منفكاً عن المتأخر.

الثالث: التقدم بالزمان وهو أن يكون شيئان موجودان في زمانين، وزمانُ أحدهما سابقٌ علىٰ زمان الآخر فيقال للذي قارَنَ وجودهُ الزمان السابق أنَّه متقدم علىٰ الذي قارَنَ وجُودُه الزمان اللاحق.

الرابع: التقدم بالرتبة إمّا حِسّاً كتقدم الإمام علىٰ المأموم في المحراب، أو عقلاً كتقدم الجنس علىٰ النوع.

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم المُعلِّم علىٰ متعلمه.

وكذا الكلام في المتأخر والمعيّة.

ولم نر لهم دليلاً علىٰ هذا إلّا الإستقراءُ.

والمتكلمون أبرزوا قسماً سادساً وهو تقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ البعض. والأوائل قالوا التقدم الزماني قد يلحقُ بعض الأشياء من غير زمان آخر وهو كتقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ بعض. وقد يلحق بعضُها بشرط وجوده في الزمان وهو الأشياء المغايرة له فالقَبْلية والبَعْدية لاحقانِ للزمان لذاته ويُلحقان ما عداه بسببه.

والمتكلمون قالوا: إذا عَقلتم وجود هذا التقدم الخاصّ من غير زمانٍ يغاير المتقدم والمتأخر في بعض الأشياء لم يُمكنكم المنعُ من لَحُوقه للبواقي لذواتها من غير زمانٍ.

ثم قال المتكلمون: إنّ معنىٰ كون الله تعالى قديماً هو أنا لو قدّرنا وجود أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالىٰ موجوداً معها ولا يشترط وجود الزمان مصاحباً له تعالىٰ

وإلّا لزم القِدَم وتسلسل الأزمنة.

مسألة: الحقُّ عندنا أنّ القِدَم والحدُوث من الصفات الإعتبارية، وليس لهما ثبوت في الخارج وإلا لزم التسلسل.

وزعم عبدالله بن سعيد ـ من الأشاعرة ـ [١] أنّ القِدَم صفةٌ زايدة علىٰ ذاته تعالىٰ، واحتجَّ بأنّ القِدَم عبارة عن نفي العدم السابق وَعدَمُ العَدمِ ثبوتي.

والجواب: إنّ القِدَم لكونه نفيُ العدم السابق يكون داخلاً تحت مُطلَق العَدم. ثم قال: صفات الله تعالىٰ غيرُ قديمةٍ وإلّا لزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ، ولا حادثة وإلّا لكان الله تعالىٰ محلاً للحوادث.

وهذا القول في السخافة كالأول.

وأمّا الكرّامية[٢] فإنهم قالوا: إنّ الحدوث صفة زايدة علىٰ ذات الحادث لأنّ الشيء قد لا يكون حادثاً ثم يصير حادثاً فقد تبدّل النفيُ بالإثباتِ.

والجوابُ: إنّ التبدّلَ لا يدل علىٰ الثبوت.

مسألة: القديم إذا كان وجودياً إستحال عليه العَدَم لأنّه أمّا أن يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمُه، وإمّا أن يكون جائزاً فلابُدّ له من مؤثرٍ وينتهي إلىٰ الواجب لذاته قطعاً للدور والتسلسل، ويَلْزَمُ من إستحالة عدم الواجب إستحالة عدمه.

مسألة: القَديمُ لا يستحيلُ استنادَهُ إلىٰ المؤثر الموجب.

ونحن لمّا جعلنا علّة الحاجة هي الإمكان فإنْ كانَ القديمُ ممكناً كانَ مُفتقراً، وأمّا إسناده إلىٰ المختار فمحالٌ لأنّ القصد إلىٰ إيجاد الشيء إنّما يكون حالَ عدم الشيء.

---

(١) هو عبدالله بن سعيد بن كُلاب، أبو محمد القطان، متكلمٌ أشعري، حاذقٌ بالجدل والمناظرة له كتب منها: الصفات، خلق الأفعال، الردّ علىٰ المعتزلة. توفي سنة ٢٤٥هـ.

(٢) أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرّام. أصله من سجستان وسكن نيسابور وأشاع فيها مذهبه، حيث كان يذهب إلىٰ تجسيم المعبود وزعم انه جسمٌ له حدّ ونهاية من تحته والجهة التي فيها يلاقي عرشه. كان له أتباع من خراسان وحتّىٰ بلاد الشام، وهم طوائف بلغ عددهم اثنتي عشرة فرقة. مات سنة ٢٥٥ هـ.

[٤/١٥] **مسألة**: المسلمون علىٰ أنّه لا قديمَ من الذوات إلّا ذات الله تعالى.

والأشاعرة[١] أثبتوا صفاته في القدم.

والمُعتزلة[٢] بالغوا في إنكاره.

والمُحققون عوّلوا في نفي قديمين من الذّوَاتِ علىٰ السمع، وبعضهُم إحتجَّ بأنّه لو كان واجباً لزم أن يكون واجبُ الوجود أكثر من واحدٍ، وهو باطل لما يأتي. وإنْ كان ممكناً افتقر إلىٰ مرجّحٍ فيكونُ حادثاً لإستحالة إستناد القديم إلىٰ المؤثر.

وأيضاً فإنّه لا دليل عليه فيجب نفيه.

وأيضاً فإنّ القِدَم أخصُّ الصفات فلو كان مشاركاً لله تعالىٰ في القِدَم لكانا مِثلَين فيكونان واجبين.

وهذه الدلائل فاسدة:

أمّا الأوّل: فلبنائه علىٰ أنّ الحدوث علّة الحاجة، وقد بيّنا فساده.

وأمّا الثاني: فلأنّ الشيء يلزم من نفي الدليل عليه نفيه.

وأمّا الثالث: فلأنّ قولُهم القِدم أخصّ الصّفات إنْ عَنوا به أنه لا يتصفُ به إلّا ذاتٌ واحدة فهو المتنازع، وإنْ عنوا به شيئاً آخر وجب عليهم بيانه.

وأمّا الحرّنانيون[٣] فقد أثبتوا قدماء خمسة، إثنان حيّان فاعلان وهما الباري

---

(١) هم أتباع مدرسة أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وأكثر أهل السنة علىٰ هذا المذهب في الاصول.

(٢) المشهور ان مؤسس المعتزلة هو واصل بن عطاء، فإنه كان في أول أمره يحضر مجلس الحسن البصري، فاختلفا في الفاسق فقال واصل وتبعه عمرو بن عبيد: إن الفاسق من أُمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين، فاعتزلا مجلس البصري، ثم عظم أمرهما وأمر المعتزلة في التاريخ الإسلامي وكانت لها تأثيرات بعيدة المدىٰ في مسار الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية.

(٣) طائفة تنسب مقالتهم إلىٰ أربعة أنبياء هم: عازيمون، هرمس، اعيانا، اواذي. ويزعمون أن الله تعالىٰ أجلّ من أن يخلق الشرور والقبائح والأقذار بل هي كلها واقعة ضرورة عن اتصالات الكواكب سعادة ونحوسة، فإذا اتصلت السيارات السعيدة بعضها ببعض حصل منها الخير والصفو فهو المقصود من الفطرة فينسب إلىٰ الباري تعالىٰ، وما تحصل من اتصال السيارات المنحوسة من شر وكدرٍ فلا ينسب إليه.

تعالىٰ الفاعلُ لهذا العالم المحسوس، والنفس المتعلقة بهذا البَدن البشريّ، وبالجسم السّماوي تعلق التدبير، وسبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس إلىٰ الهيولىٰ.

وقد يُحكى هذا القول عن أفلاطون[1] القائل بقدم النفس.

واستدلّوا علىٰ قدمه تعالىٰ بالدلائل المشهورة الآتية، وعلىٰ قِدَم النفس بأنها لو كانت حادثةً لإفتقرت إلىٰ مادّة فتكون مركّبة، هذا خلف. وواحد منفعل غير حيّ وهو الهيولى فإنها لو كانت حادثة لإفتقرت إلىٰ هيولى أُخرى وتسلسل. وإثنان غير حيّين ولا منفعلين ولا فاعلين وهما الدَّهرُ والخَلاءُ فإنّ الزمان لو كان حادثاً لافتقر إلىٰ زمان آخر، والخلاءُ لو كان حادثاً لأمكن تصور رفعه وهو غير ممكنٍ.

وأما جمهُور الأوائل فقد ذهبوا إلىٰ قِدَم العالم السماوي والهيولى العنصرية.

ونحنُ نُبطل هذه المذاهب فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

البحث الثاني في تقسيم المُحْدَثات

المُحْدَثُ بالنظر إلىٰ القِسمة العقلية علىٰ ثلاثة أقسام:

أمّا أن يكون متحيّزاً أو حالاً في المتحيّز أو لا يكون متحيّزاً ولا حالاً في المتحيّز، لكنّ المتكلمون أسقطوا هذا الأخير من البين إلّا شرذمةٌ قليلة منهم غيرُ مُحققين قالوا بوجود البقاءِ وإرادة الله تعالىٰ، وكراهيته لا في محلّ.

وابن شبيب ـ من المتكلمين ـ قال بوجود البقاء لا في محلّ.

واستدلّ الجُمهور فقالوا: لو كان هاهنا موجودٌ كذلك لكان مُساوياً لله تعالى في التجرّد فيكون مماثلاً له تعالىٰ، وإلّا لكان التجرد مُعلّلاً بحقيقتين مختلفتين وهو محالٌ، لأنّ المعلول يحتاج إلىٰ العلّة المعينة لذاته.

---

(١) أحد الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة ومبدعوها في اليونان، وهو افلاطون بن أرسطن، عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو آخر اولئك السبعة المتقدّمين، معروف بالحكمة والتوحيد، كان تلميذاً لسقراط ثم بعد موته بالسُمّ قام مقامه وجلس علىٰ كرسيه وقد أخذ عنه الحكماءِ المسلمون الأوائل وينقل عنه قوله: إن للدنيا محدثاً مبدعاً، أزلياً، واجباً لذاته، عالماً بجميع معلوماته علىٰ نعت الأسباب الكلية.

وهذا كلام سخيفٌ فإنّ المعلولَ يفتقر إلىٰ علّةٍ مطلقةٍ لا إلىٰ علّةٍ معيَّنةٍ، وتَعيّن الاحتياج إلىٰ هذه العلّة إنما جاء من جانب العلّة.

أمّا المتحيّز فأمّا أن لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفردُ[1]، أو يقبلها في جهةٍ واحدةٍ وهو الخطّ وهو لا يحصل إلّا من جوهرين فما زاد.

أو في جهتين وهو السطحُ وأقلّ ما يكون من أربعة جواهر عند قومٍ، وعند آخرين من ثلاثة.

أو في ثلاث جهاتٍ وهو الجسم، وأقلّ ما يكون من ثمانية جواهر أو من ستّة علىٰ الخلاف، وقيل من أربعة.

وقيل: كلُّ ما يَقبلُ القسمة فهو جسمٌ فجعلوه مركباً من جوهرين.

وأمّا الحالّ في المتحيّز فإنّه يُسمّىٰ العَرَضُ، فأمّا أن يكفي في حُلوله مجرّد المحل أو لا يكفي:

والأول الأكوان، والألوان، والطُعوم، والروائِح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليُبُوسة، والصوت، والاعتماد.

وأما الذي لا يكفي فيه مجرد المَحلّ، فأمّا أن يكفي فيه جزآن فقط وهو التأليف، وأما أن لا يكفي فيه جزآن فأما أنْ لا يحتاج إلىٰ الحياة وهو الحياة، وأما أن يحتاج وهو القدرة، والاعتقادُ، والظن، والنظر، والإرادة، والكراهة، والألم، واللذة، والشهوة، والنفرة، والإدراك.

ولنشرع الآن في ذكر أحكام هذه الأقسام. ولمّا كانَ الجسمُ عبارةٌ عن جواهر مؤلفة عندهم نظرنا فيه وتركنا الكلام في الجواهر.

البحث الثالث: في الجسم وأحكامه

وفيه مطلبان:

الأول في مقوماته:

---

(١) في خ٣: الجوهر.

اعلم أنّ الجسم قابلٌ للقسمة بالفِعل، فأمّا أن ينتهي في القسمة إلىٰ حَدٍّ لا يَقبلُ القسمة أو لا، وعلىٰ التقديرين فالأقسام إمّا أنْ يكون حاصلةً بالفعل أو لا، فهذه أربعة لا مزيد عليها.

أحدها: القولُ بتركّبها من الأجزاء المتناهية بالفعل، وهو قول جمهور المتكلمين وبعض الأوائل.

الثاني: القول بتركّبها من أجزاء غيرُ متناهيةٍ، وهو قولٌ لبعض الأوائل وللنظّام[1].

الثالث: قبولها للإنقسام الغير المتناهي، وهو قول جمهور الأوائل.

الرابع: قبولها للإنقسام المتناهي، وهو قول طائفةٍ ويُنسب إلىٰ الشهرستاني[2].

والاستدلال للمذهب الأول من وجوه:

الأول: إنّ الحركة والزمان موجودان فأمّا أن يقبلا القسمة حين الوجود وهو محالٌ، وإلّا لكانَ الماضي من كلٍّ منهما هو الحاضر. وأمّا أنْ لا يقبلا القسمة فيلزمُ أن يكونَ مطابقهما كذلك وإلّا لإنقسما.

الثاني: إذا وضعنا كُرةً حقيقيةً علىٰ سطحٍ حقيقي، فأمّا أن يكون المُستقر عليه نقطةً، فإذا تحركت الكُرة تلاقت بنقطةٍ فهي مركبة منها، وأمّا أنْ يكون خطّاً أو سطحاً فيكون مُضلّعة.

---

(١) أبو اسحاق ابراهيم بن سيّار البصري النظّام. تربىٰ بالبصرة ثم رحل إلىٰ بغداد وأسس مدرسة لمحاربة الدهريين، كما حارب في بغداد المرجئة والجبرية والمحدثين والفقهاء وكان يذهب إلىٰ خلق العالم، ولم يكن متكلماً فحسب بل كان شاعراً وفقيهاً وجدلياً و فيلسوفاً،كما اهتم بدراسة اصول الفقه. توفى ببغداد ما بين سنتي ٢٢٠ ـ ٢٣٠ هـ، له مصنفات عديدة.

(٢) أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، ولد سنة ٤٧٩ هـ بشهرستان بآخر حدود خراسان وتوفي فيها سنة ٥٤٨ هـ طاف البلاد والشرق الإسلامي وسكن فترةً ببغداد حيث درّس بالمدرسة النظامية. كان علىٰ المذهب الشافعي. له مصنفات أهمها (الملل والنحل) و(نهاية الإقدام في علم الكلام) و(مصارعة الفلاسفة)، ولنصير الدين الطوسي ردّ على كتابه الأخير باسم (مصارع المُصارع).

الثالث: النقطة موجودة مُشار إليها، ولأنّها نهاية موجود، ولأنّ بها تحصل الملاقات، فإن كانت جوهراً فهو المطلوب، وإنْ كانت عرضاً فمحلّها إنْ انقسم إنقسمتْ لأنها إنْ حلّت في جميع أجزاء المُنقسم لَزِمَ تعدّدها أو إنقسامها، وإنْ حلّت في بعضه نقلنا الكلام إليه، وإنْ لم ينقسم فهو المطلوبُ.

الرابع: لو قَبل الجسمُ الإنقسامات الغير المتناهية لكانت الخَردلةُ مساوية للجبل العظيم في الإنقسام.

الخامس: برهان اقليدس دَلَّ علىٰ وجود زاوية حادّة هي أصغر الزوايا فيلزمُ الجُزء.

قال الأوائل: أمّا الأول فغير واردٍ لأنّ الحركة والزمان متصلان ليس لهما أجزاء بالفعل، وانقسامهما إنّما هو بالقوة كالجسم، والآنُ ليس جزءً من الزمان، بل هو حدٌّ مشترك بين الماضي والمستقبل، والحدودُ المشتركة ليست أجزاءً من المقادير.

وأما الثاني فالجواب عنه: إنّا نمنُع وجود سطح حقيقي وكرةً حقيقيةً، ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نُسلّم تلاقيهما.

سلّمناه لكن نمنعُ إمكان حركة الكرة فوق السطح.

سلّمناه لكنّا نقول إنّها في حال الحركة تُلاقي السطح بخطٍ والملاقاة بالنقطة إنّما تكون في الآن، والآنات غيرُ متتالية إذْ لو تتالت الآنات استُغني عن هذا التطويل.

وأمّا الثالثُ فالجواب عنه: إنّ النقطة عَرَضٌ ولا يلزمُ من انقسام المحلّ انقسام الحالّ فيه، اللهمّ إلّا أن يكون عَرَضاً سارياً في أجزاء محلّه، أمّا الذي ليس بسارٍ فيه فلا يلزم إنقسامه كالإضافات والوحدة.

وعن الرابع: إنّ الشناعة تتم علىٰ تقدير أنْ يكون مقادير أجزاء الخردلة مُساوية لمقادير أجزاءِ[1] الجبل، أمّا مع التفاوت فلا كتضعيف الألف والألفين.

وعن الخامس: إنّ إقليدُس برهن علىٰ وجود زاويةٍ حادّةٍ هي أصغر من كلّ

---

(١) في خ ٣: لأجزاء.

زاوية مستقيمة الخطّين، ولا يلزم من ذلك أن يكون تلك الزاوية أصغر من الزوايا مطلقاً.

قال المتكلمون: أمّا الجواب الأول ففاسد لأنّ الماضي والمستقبل معدومان فإن لم يوجد في الآن زمانٌ وحركةٌ فلا وجود لهما، وإنْ وجدا لزم ما قلنا.

وأمّا الثاني: فإنّ إنكار وجود السَّطح والكُرَة وحركة الكُرة عليه مكابرةٌ.

قوله: الملاقاة بخطٍ

قلنا: الكُرَة دائماً ملاقية للسطح، فإنْ كان في حال الملاقاة تلاقي بخطٍ كانت الكرة مُضلّعة، وإن كان بنقطةٍ لزم الجوهر، وفي هذا نظر.

وأما الثالث: فإنّا قد دللنا علىٰ أنّ الحالّ يجب انقسامه لإنقسام محلّه.

وقوله: العَرَضُ الساري ينقسم لإنقسام محلّه.

قلنا: إنْ عنيتَ بالعَرَض الساري هو الذي يُوجَدُ في أجزاء محلّه أجزاؤه، كان الموضوع والمحمول واحداً، وإنْ عنيتَ أمراً آخر فبيّنه. وإمّا الإضافات والوحدة فنمنع وجودهما.

وأمّا الأوائل فاستدلّوا علىٰ إبطال تركيب الجسم من الجواهر الإفراد بوجوهٍ:

الأول: إنّ الجوهر الواقع في التركب بين جوهرين إنْ لاقاهما بالأسر لزم التداخل، فإن كان لا بالأسر لزم الإنقسام.

الثاني: إنّ الخط المركب من ثلاثة أجزاء إذا جعلنا فوق طرفيه جزئين ثم حركّناهما دفعةً تلاقيا عند منتصف الثاني فانقسم الكلُّ.

الثالث: إنّ بطوء الحركات ليس لتخلل السكنات فالجزء منقسم، أمّا الأول فلكون السريع الحركة مثل الفَرَس الشديدُ العَدْو يتحرك في اليوم دون حركات الشمس، فلو كان بطوْه لتخلل السكون لوجَبَ أن يكون قدرُ سكونه بقدر فضل حركة الشمس، لكنّ الفضل أضعاف حركته فكان يظهر سكونه أضعاف حركتة وهو محالٌ.

أمّا بيانُ الشرطية: فلأنّا لو فرضنا السريع، والبطيء ابتدئاً بالحركة معاً وقطع السريع جُزءاً، فالبطيء إنْ قطع دونه لزم الإنقسام، وإنْ ساواه ظهر المحال.

الرابع: الدايرة القريبة من المنطقة إذا تحركت جزءاً، فإن سَكنت الدائرة القريبة من القطب تفككّت الكرة، وإنْ تحركت أقلَّ من جزءٍ انقسم، وإنْ ساوتها تساوىٰ المداران المتفاوتان.

الخامس: إذا تحركت الشمس جُزءاً، فالظّلُ إنْ تحركَ جُزءاً تساوىٰ طول الظّل ومدار الشمس، وإنْ تحرك أقل لزم الإنقسامُ.

السادس: السَّطحُ المربع المُركّب من ستة عشر جزءاً إنْ كان بين أجزاء قُطره خلوٌ، فإنْ وسع الجزءُ تساوىٰ القطر والضلعان وهو باطل بشكل الحِمار، وإنْ كان الأقل انقسم، وإنْ لم يكن خلوٌ تساوىٰ القُطر والضلع. وبرهن إقليدس علىٰ بطلانه.

السابع: شكل العروس دلّ علىٰ أنّ مربع وتر القائمة مساوٍ لمربعي الضلعين، فإذاكان كلّ واحدٍ منهما عَشرةٌ فالوَتر جذر مائتين، وهو منكرٌ.

الثامن: برهن إقليدس علىٰ أنّ كل خط يُمكن تنصيفه، فالمركّب من مفرداتٍ يلزم انقسامه.

التاسع: القول بالجزء ينفي الحركة لأنّ الجوهر إذا تحرّك من جوهر إلىٰ آخر فإن وُصف بالإنتقال حال حصوله في الحيّز الأول كان كاذباً، لأنه بَعدُ لم يشرع فيه، وكذلك إنْ وُصف حال حصوله في الثاني لأنه قد انقطع الإنتقال.

أجاب المتكلمون عن الأول: بأنّ الملاقاة ليست ببعض الأجزاء ولا بجميعها، بل بإعراض حالةٍ فيهاكما هو عندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح.

وعن الثاني: المنعُ من حركتهما لأنّ الحركة تتوقف علىٰ المكان، والحيّز الواحد لا يصحُّ أن يكون مكاناً لهما.

وعن الثالث: إنّ السُكون ليس بمحسوسٍ لأنّه عدم الحركة وهذا لا يتمشى علىٰ قواعدهم، فإنهم يذهبون إلىٰ وجود السكون. وأيضاً لوكان السكون عدميّاً لما ضرّ لأنّ السكون وإنْ لم يكن محسوساً لكن نسبة الجسم إلىٰ الخارج عنه بالمحاذاة الثابتة يكون محسوساً فيعلم سكونه.

وعن الرابع: الإلتزام بالتفكيك، والإستبعادُ لا يلتفت إليه.

وعن الخامس: سكون الظلّ في بعض أزمنة حركة الشمس، ولأن حركة الظلّ ليس سببها الشمس بل الفاعل المُختار.

وعن السادس والسابع والثامن: إنّها مبنية علىٰ وجود الدائرة وهو إنّما يتم بعد إبطال الجزء، فلو استدللتم علىٰ إبطاله بثبوتها لزمكم الدور.

وعن التاسع: إنّ الحركة هي الحصول في الحيّز الثاني.

واعلم إنّ هذه الأجوبة بعضها مدخول.

واستدل الفريقان علىٰ إبطال مذهب النظّام بأنّ المسافة المتناهية المقدار لا يمكن قطعُها إلّا بعد قطع أنصافها وأنصافُ أنصافها إلىٰ غير النهاية، فلا يمكن قطعها إلّا في زمانٍ غير متناهٍ، ولأنّ البطيء إذا ابتداء بالحركة قبل السريع يجب ألّا يلقاه السريع، ولأنّ المقدار يزيد بزيادة الأجزاء فالمقدار المؤلف من غير المتناهي يجب أنْ يكون غير متناهٍ.

قال الشيخ[1]: إنّ الكثرة سواءً كانت متناهيةً أو غير متناهيةٍ فإنّ فيها آحاداً موجودةً، فليأخذ منها قدراً من الآحاد ويؤلّفها فإمّا أنْ يتزايد الحجم علىٰ الواحد أولاً، والثاني باطلٌ وإلّا لما كانت المقادير مؤلفة منها. والأول يوجبُ وجود جِسمٍ متناه في الأجزاء، فبطلت كلّيتهم المحصورة، ويكون نسبة هذا الجسم إلىٰ المؤلّف من غير متناهٍ نسبةَ متناهٍ إلىٰ متناهٍ لكنها هي بعينها نسبة الأجزاء إلىٰ الأجزاء، فنسبة (المقدار)[2] المتناهي إلىٰ المتناهي هي نسبة المتناهي إلىٰ غير المتناهي. هذا خلفٌ فإذن لا شيء من الأجسام المتناهية الأقدار غير متناهية الأجزاء.

والنظّام أجاب عن الأولين بالطّفرة، وهي غَير معقولة مَع عَدَم القطع، ومعه لا يقع، وعن الثالث بالتداخل. وهو باطل لما سيأتي.

واستدل النظّام علىٰ إثبات الطّفرة بوجوهٍ:

---

(١) أي الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا.

(٢) زيادة في خ ٢ و٣.

أحدها: إنّا نفرضُ بئراً طولها مائة ذراعٍ وفي نصفها خشبة وفي الخشبة حبلٌ مشدودٌ طوله خمسون ذراعاً إلىٰ أسفل البئر، وفي طرف الحبل الأسفل دلوٌ، ثم أخذنا حبلاً آخر خمسون ذراعاً وشددنا فيه حلقةً وجعلناها في طرف الحبل الذي في الخشبة ثم جذبنا الدّلو فإنّه يصعد الحبل خمسين ذراعاً ويصعد الدّلو مائة ذراع

الثاني: نفرض بيتاً طوله ألف فرسخ وفتحنا فيه فتحةً مقابلة للشمس فإنه حين تَطلع الشمس يقطع شعاعها مسافة البيت، ومَحالٌ قَطعُ هذه المسافة الطويلة في الزمان اليسير.

الثالث: إنّ الشمس وقت طلوعها تبلغ ضوءها إلىٰ أقصىٰ نصف كرة الأرض.

أجاب المتكلمون عن الأول: فقالوا إنما كان كذلك لأنّ حركة الحبل الأعلىٰ نصف حركة الدّلو وإلا فبالنسبة إلىٰ الحبل الأسفل فإنّه لم يقطع إلّا مائة ذراع لأنّ الحبل الأسفل كان من نصف البئر إلىٰ أسفلها فانقلب بحركة الحبل الأعلىٰ فصار من نصفها إلىٰ أعلاها ومن نصفها إلىٰ أسفلها خمسون وإلىٰ أعلاها خمسون، فإذا انقلبَ الحبلُ من أسفلها إلىٰ أعلاها والدّلْو فيه فقد مرّ الدّلْو بجميع البئر، وليس ذلك لأجل الطَّفرة لأنّا لو فرضنا في الدّلو آلةً محدّدة وجررناه علىٰ جذعٍ فإنّه يظهر أثر ذلك المحدّد في جميع الجذع، ولو كان للطّفرة لظهرت العلائم في موضعٍ دون موضع.

وأجابوا عن الثاني: بأنّ البيت فيه أجزاءٌ مضيئة قليلة الضوء، فإذا دخل الضوء من الفتحة ظهرت الأجزاء.

وأجابوا عن الثالث: بأنّ الضوء ينبسطُ علىٰ الأرض من طلوع الفجر علىٰ التدريج، فإذا طلعت الشمس من الأُفق إتّصل ضوؤها بذلك الضوء فلذلك تصل إلىٰ أقصىٰ الأرض. وهذان سخيفان.

والجواب الحقُّ: أنّ الضوء يحدث في البيت حال مقابلة الفتحة للشمس دفعةً واحدةً من غير أنْ يَسري فيه شُعاعٌ، وهؤلاء إنّما أقدموا علىٰ هذا الجهل بسبب ظنّهم أن الشعاع جسمٌ ونحن سنحقق خطاؤهم في هذا.

وذهب ديمقراطيس[١] وأتباعه إلىٰ أنّ الأجسام المنقسمة بالفعل متكثرة بالفعل، وينتهي إلىٰ أجسام صغارٍ تقبل الإنقسام الوهمي دون الإنفكاكي، وذلك لأنه لما رأىٰ حُجة المتَكلمين علىٰ تركبها من المتناهية اعترف بها، ورأىٰ حجة الأوائِل علىٰ قبولها للإنقسام الغير المتناهي أذعن لها ظانّاً أنه أصاب التحقيق، وبئس ما ظنّ خصوصاً وعنده أن الأجزاء متفقةٌ في الحقيقة متخالفة في الأشكال فإذن يلزمها لازمٌ متفقٌ، وهو إمّا الإنقسام الإنفكاكي أو عدمه، والثاني فاسدٌ وإلّا لما انقسمت، فإذَنْ الأوّلُ حَقّ.

وذهب الأوائل إلىٰ أن الجسم لفظٌ مشترك بين معنيين أحدهما: الكمُّ المتصل القارُّ الذات المنقسم في الجهات الثلاث، وهو الجسم التعليمي، وهو عَرَض.

الثاني: الجسمُ الطبيعي وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة أعني الطُول والعَرض والعُمق، وهو مَحل للأول. ويعنوَن بالجُوهر غير ما يعني به المتكلمون، وسيأتي بيان مرادهم منه. وهذا عندهم مركبٌ من الهيولى وهي الجُوهَر القابل، ومن الصورة وهي الجوهر المُتّصل بذاته.

واستدَلّ عليه الشيخ في إلهيات الشِفاء بوجهين:

أحدهما: أن الجسم قد ثبت أنه متصل ويَعرضُ له الإنفصال، والمُتصل لا يقبلُ الإنفصال وإلّا لكان الشيء قابلاً لعدمه، فلابدّ من شيء قابل للإتصال والإنفصال وهو الهيولى.

الثاني: إن الجسمَ من حيثُ هو متصلٌ هو بالفعل، ومن حيث هو مستعدٌ أيُّ إستعداد كانَ فهو بالقوة، فالذي له الفعل غير الذي له القوّة أعني الهيولىٰ.

وهذان ضعيفان، أما الأول: فلأنَّه مبنيٌ علىٰ اتصال الجسم، والمتكلمون قد بيَّنوا أنَّه مركبٌ من الأجزاء. وأيضاً فهو مبني علىٰ ثبوت الإمكان. وأيضاً فإنّه مبني

(١) من الحكماء اليونان المعتبرين، ولد في القرن الرابع قبل الميلاد، له آراء فلسفية وخصوصاً في مبادئ الكون والفساد.

علىٰ كون الإتصال أمراً مقوماً للجسم غَيرُ عارضٍ له.

وأما الثاني: فلأنَّه ينبني علىٰ أن المتصف بالقوّة والفعل متغايرٌ، وهو حقٌّ لو كان القوة لشيء والفعل لذلك الشيء. أما إذا كان الشيء متّصفاً بالقوة بأمرٍ ومتصفاً بالفعل بأمرٍ آخر لم يلزم منه إحالة، وأيضاً فإنه يرد علىٰ الهيولى.

تذنيب: قالوا المادة لا يجوز أن تفارق الصُورة، واستدّلَ عليه في إلهيات الشفاء بوجهين:

أحدهما: إنَّ الهيولى لو فُرِضَتْ خاليةً عن الصورة فإمّا أن يكون ذاتُ وضعٍ أو لا يكون، والأول باطلٌ، وإلّا لإفتقرت إلىٰ هيولى اُخرىٰ وتسلسل. والثاني باطلٌ لأنها عند الإقتران صارت ذات وضعٍ فلا بدّ لها من محلّ يكون أولى بها من غيره، فالأولويّة إنْ حَصَلتْ قبل المقارنة فهي وضعية، أو بعدها لم يجب تخصيصها بجزئيّ دون آخر، والكائن إنّما تخصصّ بسبب وضعٍ سابق، وهاهنا فرضناها مجردة.

الثاني: إن الهيولىٰ إنْ كان وجودها وجود قابل حسبْ، وجبَ وجودُ المقبول دائماً معها، وإلّا لأختلف القبول، وإن كانَ لها وجودٌ خاصٌّ فلا يكون هي الهيولى.

وهذان ضعيفان:

أما الأول: فلأنَّه جاز أنْ يكون مع عدم المُقارنة أولىٰ ببعض الأحياز عند اتصافها بالصّورة، وتكون تلك الأولويّة حاصلةٌ بسبب أمورٍ عارضةٍ لها. سلّمنا أنّها لا تكون أولى فلمَ لا تَحصلُ في الحيّز باختيار الفاعل. وسلمنا لكن يجوزُ أن يحصل الأولويّة بعد الإقتران.

قوله: إنّها لا يتخصصُ بجزئيٍّ دون آخر إذ لا وَضْعَ.

قلنا: لا نُسلّم عدم التَخصيص وما يُدريك بانحصار التخصص في الوضع. سلمنا لكنّ هذا يدل علىٰ إمتناع اقتران المجرّدة بالصورة، أما علىٰ امتناع مجردةٍ غَيرُ مقترنةٍ فلا.

وأما الثاني: فلأنا نقول قبول الهيولى لشيء لا يَستلزمُ وجود المَقبول دائماً، فإنّه لو قيل بعكس هذا في العنصريات علىٰ قولك لكانَ أحق.

تذنيب: وعَكَسُوا هذا الحُكم أيضاً كلياً وذلك لأنّ الصورة دائماً قابلةُ للإنقسام، فدائماً لها الهيولى، ولأن الصورة لا توجد إلّا متناهيةً مشكّلة، ويستحيل أن يَعْرِضَ لها لذاتها وإلّا لإتفقت الأجسامُ في الشكل. وكذلك إن جُعل بالفاعل لأنه متساوي النسبة إلىٰ الكُلّ فلابدّ من مشاركة المادّة، وأنت خبيرٌ بضعف هذين البرهانين.

تذنيب: وإذا ثبت تلازمهما فلابُدّ من علّيةٍ منهما أو مستفادةٌ من خارج على وجهٍ يقتضي تَعلق إحديهما بالاخرىٰ، وهذا حقٌّ فالعلّة لا تجوز أن يكون هي الهيولى لأنها قابلة ولأنها مشتركة في العُنصريات، فإن كانت هي الصورة فلا تكون مُطلقةً بل إنْ كانت فشريكة لأنّ المطلق يَعدمُ المعلول بعدمه، فيجبُ أن يكونَ للهيولى هيولى [العقل الفعال][1]. هذا خلفٌ.

تذنيب: الصورة الجسْميّة لا تكفي في تقويم المادّة، بل لابدّ من صورةٍ أُخرىٰ نوعية لأن الأجسام لا يخلو إمّا أنْ يكونَ قابلة للتشكل إما بُعسْرٍ وإما بسهولة، وامّا أن لا يكون قابلة له، فالإختلاف في هذه المعاني لا يعود إلىٰ الهيولى القابلة ولا إلىٰ الصورة المشتركة ولا إلىٰ الفاعل المتّحد. فلابدّ من أمر آخر هو صورةٌ يختلف نوعيات الأجسام بها. ولأنها مختلفة في استحقاق الأمكنة فهي مختلفة في المقتضيات.

تذكير: ولمّا انساقَ الكلامُ إلىٰ هاهنا فخليقٌ بنا أن نُجدِّدَ عهداً بذكر براهينٍ لقواعد سَلَفت لهم نافعة فيما مضىٰ وسيأتي، وذكر شكوك وحلّها.

قاعدة: الهيولى مشتركة في العنصريات، برهانه أنّ الأجسام العنصرية يتكوّنُ بعضها من بعض، إعتبر النار المنفصلة عن الشُعلةِ عندنا والقماقم المُحّماة بالنار المنشقة، ومن أنكر الكونَ والفساد فغالطٌ لأنه منكرٌ للمحسوسات.

قاعدة: الفاعلُ لا يكون قابلاً، وهذا وإن كان خليقاً أن يُذكر فيما بعد لكن لمّا

---

(١) زيادة في خ ٣.

إبتنىٰ عليه ما قبله وما بعده اخترنا ذكرهُ هاهنا.

برهانه: إنّ الفاعلَ من حيثُ أنَّ الفعلَ صادرٌ عنه واجبٌ عنه، ومن حيث أنّ الفعلَ مقبول له ممكنٌ، والشيء الواحد حقّاً لا يكون نسبته إلىٰ الشيء الواحد نسبتا إمكانٍ ووجوبٍ، فهما لمُختلفين.

وهذا فاسدٌ، لأنَّ الإمكان إنّما هو للفاعل من حيثُ أنّه قابل، والوجوب له من حيث أنّه فاعلٌ، وهو من حيثُ هو هو واحدٌ. فالحاصل إنَّ تكثرَ الحيثيات لا يقتضي تكثر الأجزاء.

فإن قلت: ينتظم قياسٌ من الشكل الثاني هكذا، الفاعلُ من حيث أنّه فاعلٌ يجبُ له الأثر، والقابلُ من حيثُ أنّه قابلٌ لا يجبُ له الأثر. ينتجُ: فالفاعل من حيثُ أنّه فاعلٌ مغايرٌ للقابل من حيثُ أنّه قابلٌ.

قلت: النتيجة حقّة وليست محصّلةً للمطلوب لأنّ المطلوب هو أن ماهية الفاعل من حيثُ هي غَيرُ ماهية القابل، فإنْ كانَ المطلوبُ أنّ الفاعلَ من حيثُ أنّه فاعلٌ غير القابل من حيثُ أنّه قابلٌ سلّمنا، ولا يتمشى لكم مباحث بنيتموها على هذه القاعدة.

شك: قيل الصورة لا تكون علّةً للهيولى لأنها حالّة فيها والحالُّ محتاجٌ.

جواب: إن الصورة علّة للهيولى وعلّة للحلول بعد وجود الهَيولى من غير إحتياجٍ في قوامها إليها، وأيضاً الحالُّ هو المتشخص، والعلّة هي المُطلقة فلا دور آخر.

قيل: التلازم لا يقتضي العلّية كالمضافين.

جوابه: أنّه لو لا علّية أحدهما للآخر لأمكن فرضُ كلّ واحدٍ منهما مع عدم الآخر، فلا تلازم. والمضافان بينهما علّية ولا دور إذْ كلّ واحدٍ يفتقر إلىٰ ما لا يُفتقر إليه الآخر، وفي الأخير نظرٌ آخر.

قيل: الصورة تَعدمُ والهيولىٰ باقيةٌ فلا تكون علّة.

جوابه: إنّ المعدوم ليس بعلّةٍ وما هو علّة لا يُعدم إذ المعدوم الصورة

الشخصية، والعلّة الصورة الكليّة وهي باقية.

تتمة: ذهب أبو البركات البغدادي[١] إلىٰ أن الجسم واحدٌ في نفس الأمر ليس بمركب من الأجزاء ولا من الهيولى والصورةُ، ونقل هذا المذهب عن الأوائل. وقال: إنّهم يعنون بالهيولى الجِسمْ من حيثُ هو هو، ويَعنُون بالصورة الصور النوعية أعني الناريّة والمائية وغير ذلك، وإلىٰ هذا المذهب ذهب صاحب المطارحات[٢] وذهب النظّام والنجّار[٣] وضرار[٤] إلىٰ أن الجسم مركب من أعراضٍ هي اللونُ، والطَعمُ، والرائحة، والحرارّة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وهو في غاية السخافة، فإن الأعراض تفتقر إلىٰ المحلّ الذي هو الجسم، والجسم يفتقر إلىٰ أجزائه فلو كانت هذه الأعراض هي أجزاء الجسم لزم تقدم الشيء علىٰ نفسه بمرتبتين. وأيضاً الأجسام متساوية في الجسمية ومتباينةٌ بهذه الأعراض. وهؤلاء لما وجدوا الجسم لا ينفك عن هذه الأعراض جعلوه عبارة عنها، فالغلط نشأ لهم من أخذ لازم الشيء مكان ذلك الشيء.

فهذه المذاهب خلاصة ما قرأناه من زبر الأوّلين.

القُطب الثاني في أحكام الأجسام

وفيه مسائل:

[٥/] ***مسألة:*** إختلف الناسُ في حدوث الأجسام، فذهب أرباب الملل إلىٰ

---

(١) هو أبو البركات علي بن ملكا البغدادي، له كتاب (المعتبر) في الحكمة، توفى سنة ٥٦٠ هـ.

(٢) الظاهر أن المصنف يقصد بصاحب المطارحات، أبو الفتوح شهاب الدين السهروردي الحكيم المقتول سنة ٥٨٧ هـ.

(٣) هو الحسين بن محمد النجّار، مات في حدود سنة ٢٣٠ هـ وهو من المعتزلة وإن اختلف معهم في مسائل، وله أتباع يُسمّون بالنجارية.

(٤) هو أبو عمرو ضرار بن عمرو القاضي. كان تلميذاً لواصل بن عطاء ثم انصرف عنه وأسس (الضرارية) ويبدو انه كان لا يزال حيّاً حوالي سنة ١٨٠ هـ.

حدوثها وذهب أرسطو، وثامسطيوس[١]، وأبو نصر[٢]، وأبو عَلي وأتباعهم إلىٰ أنّ الأجسام السماوية قديمة وأنّ هيولى الأجسام العنصرية قديمة أيضاً، وأما صورها الجسمية والنوعية فحادثة وكذلك الأعراض التابعة لها.

وذهب انكساغورس[٣]، وفيثاغورس[٤]، وسقراط وجميع الثنوية وغيرهم إلىٰ أنّ مادّة العالم قديمة. ثم قال بعضهم تلك المادّة جسمٌ إذا جَمُد صار أرضاً وإذا لَطُف صار هواءً، وزعم بعضهم أن ذلك الجسم هواءٌ وآخرون انه النّار.

وانكساغورس قال: أنّه الخليطُ وهو أجسام صغارٌ غير متناهية من كلّ نوع من الأنواع، عددٌ من تلك الأجزاء غير متناهٍ. إذا اجتمع من أجزاء نوعٍ من الأنواع منها أجزاء ظهرت للحسّ.

وديمقراطيس قال: إنّ أصل العالم أجزاءٌ كثيرةٌ كريّة الشكل لا تنقسم، فكاد ينقسم وهما وهي مُتحركة لذاتها فاتفقت في بعض حركاتها أنْ تصادمت فَحَصل منها هذا العالم.

والثنوية قالوا: أصل العالم هو النوُر والظُّلمة.

---

(١) من الحكماء والفلاسفة اليونانيين ويُعد الشارح لكلام الحكيم أرسطوطاليس والمُبين لإشاراته ورموز كلامه، وكان يعتقد بأن المبادئ ثلاثة: الصورة، الهيولى، العدم. وكان يذهب إلىٰ أن العناصر أربعة: نارية، هوائية، مائية، أرضية.

(٢) هو أبو نصر الفارابي، الحكيم الفيلسوف.

(٣) يُعد من الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة ومبدعوها، ولد عام ٦١١ ق.م وتوفي عام ٥٤٧ ق. م في ملطية. وكان يعتقد بوحدانية الخالق مثل طاليس لكن خالفه في المبدأ الأول، وكان يذهب إلىٰ أن المبدأ الأول هو العقل الفعّال.

ويقال انه أول من ذهب إلىٰ مقولة الكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم.

(٤) يُعدّ من الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة ومبدعوها في اليونان، ولد فيثاغورس بن منسارخس في ساميا في القرن السادس قبل الميلاد. وينسب إليه القول بأن الباري تعالى واحد لا كالآحاد ولا يدخل في العدد ولا يُدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس وله نظريات هامة في الحساب والهندسة والمثلثات.

وفيثاغورس قال: مبادى العالم هي الأعدادُ المتولّدة عن الوحدات، والوحدة قائمة بنفسها فإذا عرض للوحدة وضعٌ صارت نقطةً، ومن إجتماع نقطتين يتولّدُ الخطُّ، والسَّطح من إجتماع خطين، والجسم من إجتماع سَّطحين.

لنا علىٰ الحدوث وجهان:

الأولّ: أنها لو كانتْ أزليةً لكانت إمّا متحركةً وإمّا ساكنةً، والقسمان باطلان فالمقدم مثله. أمّا بيان أنّها ليست متحركةً فلوجوهٍ:

الأول: إنّ الحركة ماهيتها المسبوقيةُ بالغير وهو يُنافي الأزلي.

الثاني: إنّ الحركات كلُّ واحدةٍ منها حادثٌ قد تقدمه عدمٌ، فمجموع عدماتها سابقٌ علىٰ وجوداتها فإنْ حَصَل معها في الأزل حركةٌ لزم استواء السابق والمسبوق هذا خلف، وإنْ لم يَحْصَلَ كانت حادثةً.

الثالث: إنّ حركةً ما من الحركات، إنْ كانت أزليةً وكانت غير مسبوقة فهي أوّل الحركات فانتهت، وإنْ كانت مسبوقةً كان الأزلي مسبوقاً، وإنْ لم يكن شيءٌ من الحركات أزلياً فالمجموع حادثٌ وهو المطلوب.

الرابع: لو كانت الحركاتُ غير متناهيةٍ كان اليوم موقوفاً علىٰ انقضاء ما لا يتناهىٰ.

الخامس: نفرض من اليوم إلىٰ الأزل جُملة، ومِنْ خَلْقِ آدم إلىٰ الأزل أخرى ونطبق، فإمّا أنْ يتساويا فتكون المتفاوت متساوياً وهو محال، وإما أن يختلفا في الجانب الأزلي فالكلُّ حادثٌ، وإما بيان أنّها ليست ساكنة فلأنها لو كانت ساكنة لزم ألّا يتحرك، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيانُ الشرطية: إنّ السكون حينئذ أزليٌ فلا يعدم لمّا بيّنا أن الأزلي يستحيلُ عدمه.

وأما بيان بطلان التالي: فلأنّ الحسَّ دالٌ عليه والخصم يساعد عليه أيضاً، فإنّ الأجسام البسيطة موجودةٌ فالوضعُ بمعنىٰ المقولة لها غير واجبٍ فيمكن زواله فَصَحّت الحركة، ولأنّ معنىٰ السكون هو اللبثُ أكثر من زمانٍ واحدٍ فماهيته يقتضي

تقدم شيء من الزمان عليه، والأزلي لا يتقدمه زمانٌ، وإذا ثبت أنّ الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون ومعها يستحيل أن تكون أزلية فهي حادثة.

فإن قيل: هذه المنفصلة ينبني على وجود المكان وهو ممنوعٌ، سلّمنا ثبوت المكان لكن نَمنعُ الحصر.

بيانه: إنّ الجسم في أول زمان وجوده غيرُ متحركٍ وغير ساكنٍ. سلّمنا لكن نمنعُ استحالة وجود الحركة في الأزل.

قوله: في الأول: الحركة معناها المسبوقية والأزل ينافيها.

قلنا: هذا الكلام مبني على تفسيركم الحركة بما ادّعيتموه، والخصمُ لا يُساعدكم على هذا.

قوله في الوجه الثاني: مجموعُ العَدَماتِ سابقٌ على الحركات.

قلنا: العدم نفيٌ محض فلا يَصحُّ وصفه بالسبق، سلّمنا لكن تَدّعونَ أنّ مجموعَ العدمات سابقٌ على مجموع الوجودات، أو على نوع الموجودات، أو على كل واحدٍ واحدٍ.

والأول والثاني ممنوعان والثالث مسلّمٌ.

ولكن لِمَ قلتم انّه إذاكان سابقاً على كل واحدٍ كان سابقاً على المجموع، ثم ما تريدون بهذا السبق؟ إنْ أردتم السبق الزماني إفتقر إلى ثبوت زمانٍ، وإنْ أردتم غيره لم ينفعكم.

قوله في الوجه الثالث: إنْ كانت حركة ما أزلية انتهت الحركات، وإنْ لم يكن شيء من الحركات أزليّاً فالكل حادث.

قُلنا: تعنونَ بقولكم إنْ لم يكن شيء منَ الحركات أزلياً كان الكلُّ حادثاً، اَلسلبُ الكليّ أو السلب عن الكُلّ. فإن عنيتم الأول التزمناهُ ولكنَّ الملازمة ممنوعة. وإنْ عنيتم الثاني لم تكن الملازمة ثابتةً لأنه لا يلزمُ من عدم كون شيء ما من الحركات أزليّاً أن يكون الكلُّ حادثاً.

قوله في الوجه الرابع: اليوم موقوفٌ على انقضاء ما لا نهاية له.

قلنا: هذا يُفهم منه معنيان أحدهما: أن اليوم والحوادث كُلُّها معدومةٌ في وقتٍ، ثمَّ أنَّ اليومَ في ذلك الوقت يُحكَمُ عليه بامتناع الوجود إلّا بعد إنقضاء الحوادث. والثاني: إنَّ اليوم لا يُوجَدَ حتّىٰ يوجَدَ أُمورٌ متتالية لا يتناهىٰ في المبدأ.

فإن عنيتم الأول، سلّمنا إستحالته لكن لا نُسلّم أنّ الحوادث لو كانت غيرُ متناهيةً لتوقف وجود اليوم علىٰ إنقضائها بذلك المعنىٰ.

وإنْ عنيتم الثاني سلّمنا لزومه ومنعنا استحالته فإنّه هو المتنازع.

قوله في الخامس: يُفرضُ جملتين احديٰهما أنقَصُ من الأُخرىٰ ونطبق فيتناهىٰ.

قلنا: التَطبيقُ إنّما يُفرض في أمورٍ مُحصّلةٍ مرتبةٍ ترتيباً عقلياً أو وضعياً، أمّا المعدومات فلا يَصحُّ فرض التطبيق فيها. سلّمنا صحة الدلائل علىٰ استحالة وجود الحركة في الأزل لكن منعنا ما يُعارضه وهو أنّ الحَركة لو كانت مُمتنعةً في الأزل لكان امتناعها إمّا أنْ يكون لذاتها فكان يجبُ أن لا يوجد، هذا خلفٌ.

وأمّا أنْ يكون لغيرها، فإن كان واجب الوجود إستحال وجودها أيضاً، وإن كان ممكنُ الوجود انتهىٰ إلىٰ واجب الوجود أو تسلسل، وهو محال.

سلّمنا أنها ليست متحركةً فلِمَ لا تكون ساكنة؟

قوله: لو كانتْ ساكنةً لما تَحركت لأنّ القديم لا يجوزُ عدمه.

قلنا: أنتم محتاجون إلىٰ بيان مقدمةٍ هي أن السكون وجوديٌ حتّىٰ يتم هذا الإستدلال، والأوائل منعوا من وجوده.

سلّمنا أنّه وجودي لكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بشرطٍ عدميّ أزلي، فإذا زال ذلك العدمي زال.

سلّمنا ذلك لكن لا نُسلّم جواز عدم السكون.

قوله: الحِسُّ والتسليم يدلان عليه.

قلنا: الحسُّ لا يدلُّ علىٰ الحُكم الكلّي فإنّه يجوزُ وجود جسمٍ غير مَحسوسٍ وهو ساكنٌ، فلا يتم كليتكُم المحصورة.

والجوابُ: قوله وجود المكان ممنوعٌ.

قلنا: كلُّ عاقلٍ يحكم بأنّ كل جسمٍ فإنه يُشار إليه إشارةً وضعية. وتحقيق ماهية المكان سيأتي.

قوله: الجسم في أوّل حدوثه غَير متحركٍ ولا ساكن.

قلنا: ذلك لا يَضرُّنا لأنّا نحن نردد في الجسم الباقي.

قوله: علىٰ الأول هذا بناءً منكم علىٰ تفسير الحركة.

قلنا: هذا صحيحٌ ونحنُ ندّعي أنّ الحَركة بهذا التفسير يمتنع خُلوّ الجسم عنها وعن السكون.

قوله: علىٰ الثاني إنّ العدمَ نَفيٌ مَحضٌ لا يصحُّ وصفه بالسَبق.

قلنا: لا نُسلّم أنّه إذا كان نفياً إستحال وصفها بالسَّبق، فإنّا نَعلمُ قطعاً أنّ المحدث قد سبقه عدمه.

قوله: تَدّعونَ السَبق علىٰ كل واحدٍ أو علىٰ المجموع.

قلنا: علىٰ المجموع لكونه حاصلاً علىٰ كل واحدٍ، فإنّ كلّ واحدٍ من الحركات إذاكان مسبوقاً بالعدم، فالمجموعُ كذلك لإستحالة وجود الكلّ بدون الأجزاء، والنوع أيضاً كذلك لإستحالة وجوده إلّا مع شخصٍ ما، فلو وُجد النوع أزلاً لوجد شخصٍ ما أزلاً.

قوله: إنْ أردتم السبق الزماني افتُقِر إلىٰ ثبوت الزمان.

قلنا: نعني به السَبق الذي يكون كسبق بعض أجزاء الزمان علىٰ بعضٍ.

قوله: علىٰ الثالث إنْ عنيتم السلب الكلّي منعنا المُلازمة.

قلنا: الملازمة حقّةٌ لأنّ الحُدوثَ إذا صَدَقَ علىٰ كل واحدٍ صَدَقَ على المجموع.

قوله: علىٰ الرابع توقف اليوم علىٰ انقضاء الحوادث يُفهم منه معنيان.

قلنا: نعني الثاني، واستحالته قطعية.

قوله: التطبيق إنّما يكونُ مع الحصول والترتيب.

قلنا: الترتيبُ حاصلٌ فإنّ الزمان كمٌّ ذو أجزاءٍ مترتبة، وأيضاً كلُّ حادثٍ سابقٍ علّةٌ مُعدّةٌ للاحق، والحصول ممنوع اشتراطه في التطبيق فإن التطبيق أمرٌ يعتبره العقل.

والجوابُ عن المعارضة: إنّ الحَركة تقتضي امتناعَ وجودها أزلاً لاعتبار الأزلية.

قوله: تفتقرون إلىٰ بيان وجود السكون.

قلنا: سيأتي.

قوله: يَجوزُ اشتراطه بعدمي أزليّ.

قلنا: العدميّ لا يكون جُزءاً من العلّة.

قوله: الحِسّ لا يعطي الحُكم الكلّي.

قلنا: هذا حقٌّ، والأولىٰ عندنا الإعتمادُ علىٰ البُرهان المذكور.

الوجه الثاني: أنْ نقولَ العلمُ ممكنٌ، وكلُّ ممكنٍ مُحدَثٌ، فالعالِمُ مُحْدَثٌ، والصُغرى سيأتي في باب الوحدانية.

وبيان الكبرىٰ: أنّ المؤثر امّا أنْ يؤثر حال البقاء وهو محالٌ، وإلّا لكانَ تحصيلاً للحاصل، أو حال العَدم أو الحدوث، وكيف كانَ حَصَل المطلوبُ. والقسم الأول من المنفصلة مشكلٌ.

واحتّجَّ القائلون بالقِدَم بوجوهٍ:

أقواها: إنّ كلّ ما يتوقف عليه الإيجاد إنْ كان أزلياً كان العالمُ أزلياً، وإلّا لكان حدوثه في وقتٍ دون آخر إنْ توقف علىٰ أمرٍ كان ما فرضناه أزلياً ليس بأزلّي. وإنْ كان لا لأمرٍ ترجّح المُمكن لا لمُرجّح. وإنْ كان حادثاً تسلسل.

الثاني: لو كانَ العالمُ حادثاً لتقدم الباري تعالىٰ عليه، فإمّا أنْ يتقدمُ عليه بأوقاتٍ متناهيةٍ فيكون الباري تعالىٰ حادثاً، أو بأوقاتٍ غير متناهيةٍ فيلزمُ قِدَم الزمان، وتوقف العالمُ علىٰ إنقضاء ما لا يتناهىٰ، وكل هذا حظرتموه.

الثالث: الزمانُ قديمٌ، فالعالَمُ قديمٌ.

بيان الأول: إنّه لو كان حادثاً لكان حدوثه بعد عدمه بعديةً زمانيةً فيكون

الزمانُ موجوداً قبل وجوده، هذا خلفٌ.

وبيان الشرطية: إنّ الزمان مقدارُ الحركة علىٰ ما يأتي، والحركة عَرَضٌ تفتقر إلىٰ الجسم فيكون قديماً.

الرابع: المادّة قديمة، فالعالَمُ قديمٌ.

بيان الأول: إنّ كلّ ممكنٍ علىٰ الإطلاق، فإمكانه زايد علىٰ ذاته إذْ هو نسبة الوجود إليه، وهو عَرَضٌ لأنّ النسب أعراضٌ فيحتاج إلىٰ المحلّ ومحلّه لا يكون هو الحادث لأنه ممكن قبل وجوده، فمحلّه هو الهيولى فلو كانت الهيولى، حادثة لإفتقرتْ إلىٰ هيولى أُخرى وتسلسل.

وبيان الشرطية: أن الهيولى لا يقوم بغير صورةٍ علىٰ مابيّناه، ومجموع الهيولى والصورة هو الجِسمُ، فالجسمُ قديمٌ.

الخامس: العالم حادثٌ حَدَثَ عن ذاته تعالى مِنْ غَير شرطٍ وإلّا لزم الإفتقارُ، وذاته أزلية فالعالم كذلك.

السادس: وجودُ العالَم جودٌ فلو كانَ حادثاً لكان الله تعالى تاركاً للجود.

السابع: العالَمُ صحيحُ الوجود في الأزل وإلّا لزم إنقلابُ الحقايق، وإذا كان كذلك كانَ واجبُ الوجود في الأزل لأنّه لو كانَ حادثاً لإستحالَ أنْ يكون أزلياً وقد فرضنا صحّة أزليته، هذا خلفٌ.

والجواب عن الأول من وجوه:

أحدها: أنْ نختار الأول.

قوله: يلزمُ إيجادُ العالَم في الأزل.

قلنا: لا نُسلّم، فإنّ هذا في حقّ الموجب أما المختار فلا، فإنّ المُختار يُخصِصُ أحد الأمرين لا لأمرٍ اعتبر بالعطشان والجائع والهارب من السبع، هذا جواب البصريين.

الثاني: إنّ العالَمُ محالٌ في الأزل فلهذا تخلفَ وجوده عن وجود الله تعالىٰ.

الثالث: إنّ القبلية والبعديّة لا يُعقل إلّا مع وجود العالَمْ فإذا كان معدوماً

استحالَ أنْ يُقال لِمَ خصصَ إيجاده بوقتٍ دون وقت.

الرابع: إنّ علّة تخصيص إيجاد العالَمْ بوقتٍ دون آخر هو إرادته تعالىٰ أو مصلحة العالم.

الخامس: المُعارضة بالحوادث اليومية، فإنّ هذه الشُبهة واردةٌ فيه مع أنّه حادثٌ قطعاً.

والجواب عن الثاني: إنّ التقدم لا يُشترط فيه الزمان علىٰ ما بيّنا ويجوزُ أنْ يكونَ تقدمه عليه بأوقات تقديرية لا وجودية، وهو الجواب عن الثالث.

وعن الرابع: ما أسلفناه مِن كون الإمكان أمراً ذهنياً لا يستدعي المَحلّ.

وعن الخامس: إنّ الإفتقارَ ممنوعٌ ولا يلزمُ من توقف وجود العالم علىٰ شرط إفتقار المؤثر، ولو سلّم أنّ الحدوث لذاته لكن لا نُسلّم المقارنة لأنه مختارٌ.

وعن السادس: إنّ العالَم إذا كان مستحيلُ الوجود في الأزل إستحالَ أنْ يقال أنّه تعالى تاركٌ للجود.

وعن السابع: إنّ العالم إنْ نظر إلىٰ ماهيته حُكم عليه بالصحّة دائماً ولا يلزم من الصحة الوجوب.

قوله: لو كانَ حادثاً استحالَ أنْ يكون أزلياً.

قلنا: هذه الإستحالة جائت من قبل اعتبار الحدوث مُنضماً إلىٰ الماهية، وإنْ نظر إلىٰ الماهيّة بقيد الحدوث استحال أنْ يكون أزليّاً وإلّا لزم انقلاب الحقائق.

❊ ❊ ❊

مسألة: الأجسامُ متماثلةٌ عند الجمهور من المتكلمين لإشتباه بعضها ببعض حسّاً عند التماثل في الأعراض، ولأنها يتساوى في قبول الأعراض، وهذا حكمٌ مشتركٌ لابدّ له من علّةٍ مشتركةٍ وهي الجسميّة، ولأنّ معنى الجسم هو الحاصل في الحيّز، والأجسامُ مشتركة في هذا المعنىٰ، ولأنّ الجسم يخالف العَرَض فلابدَّ للمخالفة من صفة وهي امّا كونه جسماً أو متحيّزاً أو صفة تتعلق بمعنىٰ أو بالفاعل.

والكلُّ باطلٌ إلّا الأولَين، أمّا الصفة المتعلقة بالمعنىٰ فلأنها متجدّدة،

والتخالفُ ليس بمتجددٍ فلا يكونُ علّة له.

وأما الفاعل فلأنّه لا يؤثر إلّا الوجود وهو متماثل. والكلُّ ضعيفٌ.

أما الأول: فلأن الأشياء المختلفة في الحقيقة قد تتشابه في الحِسّ وبالعكس.

وأما الثاني: فلا نُسلّم اشتراك الأجسام في قبول الإعراض، سلّمنا لكنّ الحقَّ عندنا أنّ الأُمورَ المتماثلة قد تُعللُّ بمختلفات.

وأما الثالث: فهو خطأ أخذوا فيه لازم الشيء جعلوه نفس ذلك الشيء.

وأما الرابع: فلأنّ كلَّ جسمٍ يُخالفُ العَرَض بحقيقته المعيّنة، فإنْ رجعوا إلىٰ غلطهم الأول من أنّ المُساوي لا يُعللّ بالمختلف رجعنا نحنُ إلىٰ المنع.

سلّمنا لكن لِمَ لا يجوز أنْ يقع الإختلاف بالفاعل؟ وحَصَرهُم آثار الفاعل في الوجود ممنوع.

وذهب النَظّام إلىٰ أنها مختلفةٌ وإلّا لكان كلٌّ منها قابلاً لما يقبلهُ الآخر فتكون النار قابلةٌ للبرودة وهي حارّة، هذا خلفٌ.

والجواب: إنّ النارَ يقبلُ البرودة حال كونها حارةٌ ولا استحالة في ذلك إنّما المحالُ اتصافها بهما.

وأما الأوائل فإنهم ذهبوا إلىٰ أن الأجسام مشتركةٌ في الجسمية وهي متماثلة فيها، ثُمّ إنها بعد ذلك يختلفُ بصورٍ أُخرىٰ طبيعية، وأما المواد فإنها مشتركةٌ في العناصر ومختلفة في الأفلاك، قالوا لأنّ حدّ الجِسْميّة شامل للكلّ فيجب إستواءَ الكلّ فيها.

[٧/١٨] *مسألة:* لا شكّ في صحّة بقاء الأجسام، ونُقل عن النَظّام خلافُ ذلك، وأوّلَ المتأخرون له ذلك باحتياجها حال البقاء إلىٰ الفاعل، فظنَّ الناقلُ أنّه يقول إنّه يجدّدها حالاً فحالاً.

والدليل لنا في ذلك: إنّها ممكنةُ الوجودِ في الزمان الأول فيستمرُ علىٰ ذلك وإلّا لزم انقلاب الحقايق، ولو رجعَ في هذا المطلب إلىٰ دعوى الضرورة كما رجع إليه الأوائل كان أولى.

مسألة: التداخل محالٌ فإنّ بُعدَين إذا اجتمعا حَكَمَ صريحُ العقل بأنّ مجموعهما أزيد من أحدهما. وجماهيرُ المتكلمين اعتمدوا في ذلك علىٰ أنّها متماثلة فلو تداخلت لم يقع بينهما الإِمتيازُ الذاتي والعارضي فيُفضى إلىٰ الإِتحاد، ونُقِل عن النظّام أنّه جُوّز التداخلُ، وكذلك نُقل عن بعض الأوائل.

مسألة: الأجسامُ مرئيةٌ وقد سَلّم الأوائل ذلك، غَير أنّهم قالوا إنَّ المَرئي بالذات هو اللون والضوءُ وما عداهما فهو مرئي بسببهما، ولا حاجة في هذا المقام إلىٰ الإِستدلال.

واحتج المتكلمون بأنّا نرىٰ الطويل العريض العميق وهو عبارة عن الجسم، فإنّ الطول لو حَلّ في جزءٍ واحدٍ لزم انقسامه، وإنْ كانَ أكثر لزم قيامُ العرض بمحلين.

مسألة: الأجسامُ متناهيةٌ وخالف فيه بعض الأوائل، ومحققوهم استدّلوا بساقي المثلث إِذا امتدّا الى غير النهاية فإن البُعد بينهما لا يتناهى مع كونه محصوراً بين حاجزين، ونفرضُ خطّين أحدهما لا يتناهى والآخر يتناهى، زال المتناهي من الموازاة إلىٰ المسامتة فحدثت نقطة المسامتة هي أوّل النقط، ولا أوّل لأن كل مُسامتة تحتانية مسبوقة بأُخرىٰ فوقانية، ولا يتمشىٰ هذا البرهان إلا بعدم الجُوهَر. [١]

ومن استدلالاتهم بُرهان التطبيق وهو فرض خطٍّ يتناهى من جهةٍ دون أُخرى قد قطع من الجانب المتناهي منه قطعةٌ ثُمّ فُرِضَ إنطباق الأول من الخط الكامل علىٰ الأول من الناقص، فإن امتدا متساويين تساوى وجود الزايد وعدمه، وإن تفاوتا تناهيا.

وصاحبُ المعتبر لبلادته تَحيّر في التطبيق، فقالَ كيف يُمكن التطبيق مع أنّه يستحيل جرّ الغَيْر المتناهي الناقص بحيث تحادى طرفه طرف الكامل؟

إِحتجَّ المخالفُ بأن خارج العالَمْ يتميّزُ فيه جانبٌ عن جانبٍ، فإنّ الذي يَلي القُطبَ الشمالي يُغايرُ الذي يَلي القطبَ الجنوبي والعَدمُ المحضُ لا امتياز فيه، وأيضاً لو فرضنا هذا العالم بأكثر مما هو عليه وجب أنْ يكون ثمَّ من الأحياز أكثر مما هي الآن، وكذلك لو فرضنا العالم أكبر مما هو عليه وجب أن يكون ثمّ من الأحياز أكثر مما هي الآن، وكذلك لو فرضنا العالم أكبر من هذا المفروض بذراعٍ كانت الأحياز أكثرُ

بذراعٍ، فَثَمّ أحيازٌ متعددةٌ فهي كمّ. وأيضاً الجسم حقيقة كليّةٌ لا يمنع نفسُ تصوّرها من الشركة الغير المتناهية، فدخول ما لا نهاية له من الأجسام ممكنٌ.

والجوابُ عن الأول والثاني: أنها مجرد أوهامٍ كاذبة.

وعن الثالث: أنّ الشركة وإنْ احتملها ماهية الجسم لكن الامتناعُ منها حَصُل من خارج المفهوم.

[١١/٢٢] *مسألة:* ذهبَ جُمهور الأشاعرة إلىٰ إمتناع خُلوّ الأجسام عن الألوان والطعوم والروايح، والحقُّ خلاف ذلك فإنّ الهواء لا لون له وإلّا لرأيناه، ولا طعم ولا رائحة وإلّا لأدركناه.

وكذلك الأشاعرة لما جوزوا عدم الرؤية عند اجتماع الشرائط لم يلزمهم هذا، فنحنُ نحتاج أن نطعن في أصلهم هذا حتّىٰ يتم استدلالُنا، وسيأتي إبطال أصلهم.

إحتجّوا بأن الجسم قابلٌ للألوان فيجبُ اتصافه بها أو بضدّها وبقياس اللون علىٰ الكون، وبقياس ما قبل الإتصاف علىٰ ما بعده.

والجواب عن الأول: الطعنُ في كلّية قولهم الجسمُ قابلٌ للألوان، سلّمنا لكن قولهم يجب الإتصاف بالقبول أو بضدّه، ممنوعٌ.

وعن الثاني: المُطالبة بالجامع، وكذلك عن الثالث، والمنعُ في الأصل.

[١٢/٢٣] *مسألة:* كلُّ جسمٍ منتقل فإنّا نشاهد انتقاله ونعلم بالضرورة أنّه ينتقل من جهةٍ إلىٰ جهةٍ، ومن مكان إلىٰ مكانٍ، فالمُنتقل إليه وعنه يَطلق عليه الجمهور (المكان) و(الحيّز)، فمكانُ الشيء هو الذي يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة ويستقر عليه، فيجعلون الأرض مكاناً للمستقر عليها.

والمتكلمون قالوا: المكانُ هو الفضاء والبُعد وهو عَدمٌ محض ونفيٌ صرف، وجماعة من الأوائل نفوا وجود المكان، وآخرون منهم حكموا بوجوده.

إحتجَّ النُفاة: بأنه لو كان موجوداً لكان إمّا أنْ يكونَ جوهراً أو عرضاً، فإنْ كان متحيّزاً لزم التداخل وعدم تناهي الأمكنة أو الدور، وإنْ كانَ كلٌّ من المتحيّزين مكاناً لصاحبه فإنّ الحاجة حينئذ دايرة بينهما، وإن كان مُفارقاً إستحالَ أنْ يوصف الجسم

بالإِنتقال عنه وإِليه فإن المجرد ليس بذي وضع حتّىٰ يَحصل له القُرب من الأجسام والبُعدُ عنها. وإنْ كانَ عَرَضاً لزم الدور فـإنّ المَكـانَ حـينئذ يـفتقر إلىٰ المـتمكن، والمتمكن يفتقرُ إلىٰ المكان، ولأن العَرَض ينتقلُ بانتقال محلّه، والمكانُ لَا ينتقلُ بانتقال المتمكن.

وأيضاً المكانُ إنْ كان جسماً لزم التداخـل، وإنْ كـانَ غـيرُ جسـمٍ إستحـالَ مساواته للجسم، وهو خلافُ ما عليه المُثبتون للمكان.

وأيضاً الانتقال كما يكون للجسم فكذلك يكون للخط والسطح والنقطة، فإنْ كان الإِنتقالُ هوالموجب لوجود المكان وجبَ أن يكون لهذه الأعراض مكانٌ ومكانُ النقطة نقطةٌ، فلم كانت احدىٰ النقطتين أولىٰ بأنْ يكون مكاناً للاخرىٰ من العكس.

والمُثبتون قالوا نَحنُ نَعلم بالضرورة انتقال الجسم من شيء إلىٰ غيره حين الحركة، وليس ذلك الشيء جوهراً ولا كيفاً ولا كماً في ذاته ولا شيئاً من المعاني الباقية حال الحركة، فلابد من شيء آخر كان الجسم حاصلاً فيه أولاً ثم استبدل به ثانياً وهو المسمّىٰ بالمكان.

وأيضاً فانّا نجدُ الجسمَ يفارق ويعقبه آخر، والبديهة حاكمةٌ بانّ هذا المعاقب عاقب هذا الشيء في الحيّز الذي ثبت للأول.

ثم أجابوا عن الأول: بأنّ المكان عَرَضٌ حالٌ في غير المتمكن فلا يلزم المحذور.

وعن الثاني: إنّ المساواة في الحقيقة غير معتبرةٍ بَلْ هي مستعلمةٌ هنا علىٰ سبيل المجاز، والمَعني بها اختصاص المكان بالمتمكن حتّىٰ يكون مساوياً لنهايته.

وعن الثالث: إنّ الشكّ إنما يلزم لو قيل الإِنتقال سواءٌ كان بالذات أو بالعَرَض يحوج إلىٰ المكان، وليس كذلك [فإن انتقال الخط والسطح بالسببية للجِسم وهي حالة منه وهو حالٌ في المكان فانتفى المحدود][1].

تذنيب: المثبتون للمكان من الأوائل اختلفوا في ماهيته، فَذهَب بعضهم إلىٰ

---

(١) زيادة في خ ٣.

أنَّه الهيولىٰ فإنّ الهيولىٰ قابلة للتعاقب والمكان كذلك، وذهبَ بعضهم إلىٰ أنَّه الصورة فإن الصورة حاويةٌ والمكانُ كذلك.

وهذان المذهبان فاسدان فإنّ المكان يفارقه الممكن بالحركة، والشيء لا يفارق أجزاؤه، وما احتجّوا به فهو عقيمٌ، فإنّ الموجبتين في الشكل الثاني لا يُنتج.

والمحققون من الأوائل اختلفوا فذهبَ قومٌ إلىٰ أنه البُعد فإنّ بين طَرفي الإناء الحاوي للماء أبعاداً مفطورة ثابتة وإنّ الأجسام تتعاقب عليها. وتَمادىٰ بِهُم الأمرُ إلىٰ أن قالوا هذا مشهورٌ مفطورٌ عليه البديهة.

وذهبَ آخرون منهم إلىٰ أنَّه السطحُ الباطن من الجسم الحاوي المُماس للسطح الظاهر من الجسم المحويّ. قال أصحاب البُعد لو كانُ المكان سطحاً لكان الحَجَرُ الواقف في الماء والطائر الواقف في الهواء متحركين والتالي باطل فالمقدم مثله،

والشرطية ظاهرة فإنّ الحركة انتقال من مكان إلىٰ مكان، وأيضاً المكان لا يتحرك ونهايات الأجسام تتحرك.

وأيضاً: فالمشهور عند الجمهور وصف المكان بالفراغ والإمتلاء والسطح لا يوصف بذلك.

وأيضاً: القول بالبعد يقتضي أن يكون كلّ جسمٍ في مكانٍ ولا كذلك القول بالسطح.

أجاب الشيخُ عن الأوّل: بأنّ الحركة ليست [كالمحيط][1] استبدال مكانٍ مطلقاً، بل هي عبارةٌ عن استبدل المكان ويكون المتحرك مبدأً للاستبدال، فالحجرُ والطيرُ ليسا بمتحركين ولا بساكنين إنْ عُنىٰ بالسكون ملازمة الجسم لسطحٍ واحد، ولا استبعاد في أن يكون جسم غير متحرك ولا ساكن فإنّ المحيط ليس بمتحرك ولا ساكن. والجسم المأخوذ في آنٍ ليس بمتحرك ولا ساكنٍ، وإنْ عُني بالحركة ما يكون

---

(١) زيادة من خ ٢ و٣.

مستبدلاً بالأمكنة سواء كان هو مبدأ الإستبدال أو غيره.

قلنا: هذا الجسم متحرك. وإنْ عُنى بالسكون النسبة الحاصلة للجسم إلىٰ الأجسام الثابتة كان هذا ساكناً، وبالجملة هذا يختلف باختلاف الإصطلاح.

وعن الثانية: أنّ الصُغرىٰ ممنوعةٌ اللّهم إلّا أنْ نَعنى بالحركة الحركةُ الذاتية فيكون الكبرىٰ كاذبة.

وعن الثالثة: أنّها مبنيةٌ علىٰ عاداة الجمهور وهي غير حجّةٍ في العقليات.

وعن الرابعة: أنّها تامّةٌ علىٰ تقدير وجوب أنْ يكون كل جسمٍ في مكانٍ وهو ممنوعٌ. سَلمنا ذلك لكنْ لِمَ قلتم إنّ المكان هو البُعدُ حينئذٍ، ولِمَ لا يكون أمراً ملازماً للمكان.

ثُمّ احتجّ الشيخُ علىٰ إبطال البُعد بأنّ البُعد الذي بين طرفي الإِناء إنْ كان باقياً حال وجود المتمكن فيه لزم التداخل، أو أنْ يكون البُعد الشخصي متعدداً لأنه لا معنىٰ للبُعد الشخصي إلّا هذا الذي بين طرفي الإناء فلو أخذ يتشكك فيه العقلُ لجازَ أنْ يكون الجسمُ الواحد ليس بواحدٍ، وإنْ لَمْ يبق كانَ المتمكنُ غير متمكنٍ لأنّه ليس بموجود في المكان فإنّ الوجود في المكان يستدعي وجود المكان.

تذنيب: القائلون بأنّ المكان بُعدٌ اِختلفُوا فمنهم مَنْ جوّز خلوّه عن الأجسام، ووافقهم علىٰ ذلك أكثر المتكلمين، ومنهم من منع.

احتجّ المجوزون بوجهين:

الأول: إنّ الجسمَ إذا تحرّك، فإنْ تحرك إلىٰ مكانٍ فارغٍ فهو المطلوب، وإنْ كان إلىٰ مكانٍ مملوءٍ فالجسمُ المالئ للمكان إنْ لم يتحرك لزم التداخل، وإنْ تحرّك إلىٰ مكان الأول لزم الدور، أو إلىٰ غيره لزم أنْ يتحرك العالم بكليّته عند حركة البقة.

الثاني: إنّ السَطحين المتلاقيين إذا رفع أحدهما عن الآخر كانَ الوسطُ خالياً حال الرفع.

أجاب المانعون عن الوجهين بثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين.

وإحتجّوا علىٰ استحالته بوجوه:

أحدها: إن الخَلاءَ مقدّر فإنّ البُعدَ الذي بين طرفي الطاس أقلُّ من الذي بين طرفي البلدة، فهو إمّا كمٌّ أو ذو كمٍّ، وكيف كان فلابدّ من جسمٍ.

الثاني: إنَّ البُعدَ الخالي متناهٍ وكل متناهٍ مُشَكّلٌ، والشكل لا يعرض لطبيعته وإلّا لتساوى، بل إنّما يَعرُضُ له من خارج طبيعةُ فيكون طبيعته البُعد منفعلةً، والإنفعال إنّما يكونُ للمادّة فيكون الخلاء ملاءٌ. وهذه عولَّ عليها أفلاطُنْ.

الثالث: إنّ الخَلاء علىٰ تقدير أنْ يكون بُعداً متشابهاً أو عدماً صرفاً اِستحالَ أنْ يكون فيها اختلافٌ، وإذا كان كذلك اِستحال أنْ يتحرك الجسم من مكانٍ إلىٰ مكان غيره وأنْ يسكن في مكان دون غيره وإلّا لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مُرجح.

الرابع: لو كانَ الخَلاءَ موجوداً لكانت الحركةُ فيه واقعة لا في زمانٍ، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطيّة: إنّ الحركة في الخَلاء لو وقعت في زمانٍ مّا فلنفرض ملاءٌ يتحرك فيه ذلك المتحرك بعينه فيجبُ أنْ يقطع تلك المسافة المُعيّنة في زمانٍ أكثر، ولنفرض ملاءٌ آخر بنصف ذلك أو أقلّ وأرقُّ من الملأ الأوّل يكون نسبته إليه نسبة الحركة في ملاءٌ إلىٰ الحركة في الخَلاء فتتحركُ المسافة بزمان مساوٍ للحركة في الخَلاء، وإنْ فرضناه أرقّ من هذا كانت الحَركةُ أسرعُ فتكونُ الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق أو أسرع منها. هذا خلفٌ. وبيان بطلان التالي ما بيّنا في مسألة الجزء.

أجاب المُجوّزون عن الأول: بأنّ التقديرَ فرضيٌ فإنّ العقل يفرضُ وجود جسمٍ بين طرفي الطاس ووجودٍآخر بين طرفي البلدة فيحكمُ بأنّ أحدهما أكثرُ من الآخر، فالتقدير للجسم المفروض لا للخَلاء الذي بين الأجسام.

وعن الثاني: انّ الشكلَ يعرضُ للبُعد بسبب الجسم الحاوي له، أو بسبب الفاعل المختار. وقولهم الإنفعالُ إنّما يكونُ للمادّة لم يقم عليه برهانٌ.

وعن الثالث: إنّ الخَلاء يختلف بحسب نسبته إلىٰ الأجسام الحاوية له، فإنّ الخلاء الذي يلي السماءَ مغايرٌ للذي يلي الأرض.

وعن الرابع: إنّ الحركة بنفسها يَستدعي قدراً من الزمان، ومع المُعاوق قدراً آخر. والحركة الذي ذكرتموه إنّما يلزم علىٰ تقدير أنْ يكون استحقاق الزمان بسبب المعاوق لا غير، أمّا إذا جعلنا بعضه بسبب الحركة والآخر بسبب المُعاوق سقط الكلامُ بالكلّية.

[١] **مسألة:** قالَ الأوائل الجهةُ مقصدُ المتحركِ ومتعلقّ الإشارة، فتكونُ موجودة ذات وضعٍ، وهي غير منقسمةٍ وإلّا لكانَ المتحرك الواصل إلىٰ منتصفها، إنْ قطع الجهة فالجهة ما ورائه، وإنْ كان طالباً لها فالخَلْفُ ليس بجهةٍ فهي طرف الإمتداد. وهي طبيعية، وغير طبيعيةُ والطبيعية ثنتان الفوقُ والسّفلُ. وغير الطبيعية كثيرة بحسب فرض الأطراف فلابدّ من مُحدِّدٍ يتميزُ به الجهتان الطبيعيان ويكونُ محيطاً، لأنّ المجرد يتساوى نسبته، وغير المحيط يتحدّدُ به القُرب دون البُعد، فالمحيطُ يتحدّدُ به القُرب وبالمركز يتحدّد البُعد.

وأُصولُ هذا الدليل فاسدة، فإنّه علىٰ تقدير تسليم الجهات وتمييز بعضها من بعضٍ يكون المميّز هو الفاعلُ المختار.

تذنيب: قالوا ويجبُ أنْ يكون هذا بسيطاً لأن المُركّب تتقدم الجهة علىٰ أجزائه المتقدمة عليه فتدور، وإذا كان بسيطاً لم يتعين وضعه فيجب حركته علىٰ الإستدارة، ويمتنع أنْ يكون حركةً مستديرةً طبيعيةً لأنّها تطلبُ ما ينفرُ عنه فليست قَسرية، فتعيّنت الإراديّة. ونحن لمّا نازعناهم في إثبات المحدّد سقط عنّا هذا التفريع.

تذنيب: قالوا كلُّ إرادةٍ لابدّ لها من غايةٍ، وهذا صحيح. قالوا فالغاية التي للحركة الدُوريّة لا تجوزُ أنْ تكونَ حاصلةً وإلّا لكانَ المُتحركُ طالباً للمحالِ، وكذلك لا يجوزُ أنْ تكونَ ممتنعةَ الحصول فيجب أنْ تكون مما يَحصل لكن لا دفعةً واحدة وإلّا لتوقفت، بل يَجبُ أنْ يكون حاصلةً علىٰ التدريج.

قلنا: مع تسليمنا أنَّ حركة السماء إراديّة، لِمَ لا يكونُ الغاية حاصلةً ويكون جاهلةً بالمحصول، أو يكون ممتنعة الحُصول وهي جاهلة بذلك؟ ولِمَ لا يكون مما

يحصل وتقف الحركة؟ وسنبطلُ قولهم بأبديّة الزمان.

تذنيب: قالوا فالمُحدّد للجهات يَستحيلُ أنْ يتحرك بالإستقامة لوجهين:

الأول: إنه ذو ميلٍ مُستدير، وسنُبيّن إستحالة اجتماع مَيلي الإستدارة والإستقامة.

الثاني: أنّه لو تحرك بالإستقامة لَخَرج عن موضعه وبعد خُروجه يصير طالباً له فيكون ذا جهةٍ، حالتي الخروج والمُعاودة مقدّمة عليه فلا يكون هو المحدّد الأوّل للجهات فليس بثقيلٍ ولا خفيف ولا موضع له وله تقدمٌ ما علىٰ ذوات الجهة المستقيمة، ويستحيل عليه الخَرقُ والإلتيام، وليس بحارٍ ولا بارد ولا رطب ولا يابس.

وهذه كلها عندنا فاسدة قد تقدم إبطال اصول بعضها وسيأتي إبطال الباقي.

[١٤/٢٥] *مسألة:* لكلّ جسمٍ مكانٌ طبيعي، قد إتفق عليه المشّاؤون، وآستدلّوا بأنّا لو فرضنا خلوّ الجسم عن الأُمور الغريبة فأمّا أنْ يحصلَ في كلّ الأمكنة وهو مُحالٌ، أو في بعضها من غير مُخصصٍ وهو مُحالٌ، أو بمُخصصٍ وليس إلّا طبيعة الجسم الخاصّةُ به.

تذنيب: يستحيل أنْ يكون لجسمٍ مكانان طبيعيان، لأنّه حالُ مفارقة أحدهما إذا طلب الآخر يكون تاركاً بالطبع للمطلوب بالطبع، ولأنه لو كان في مكانٍ غريبٍ نسبتهما إليه بالسوية إستحال أنْ يطلبُ أحدهما دون الآخر.

وقالوا أيضاً: يستحيلُ أنْ يكونَ جسمان يطلبان بالطبع مكاناً واحداً.

قال بعضهم: وإلّا لكانَ المعلولات المتساوية يستندُ إلىٰ عللٍ مختلفةٍ من حيثُ هي كذلك، وهو باطل. وبطلان هذا مشكلٌ علىٰ رأيهم.

تذنيب: البَسيطُ، مكانه وهو الذي يقتضيه طَبعُه. ومكانُ المُركّب ما يغلبُ فيه أحدُ البسائِط فإنْ استوتْ وقف في الوسط. هذا إنْ تركّب من بسيطين، وكذلك إنْ تركّبَ من أربعة العناصر المُتساوية في المشهور، ومنع بعضهم من وجوده بأنّه حينئذ لا مكانَ له. والشيخُ إضطربَ في هذا فتارةً جوّز وجوده، وتارة مَنَع.

البحث الرابع في الأكوان

الكَونُ عبارة عن حصول الجسم في الحَيّز، وهو جنسٌ يندرجُ تحته أربعة أُمورٍ:

الحركة، والسكونُ، والإجتماع، والإفتراق، فهاهنا مطالب:

الأول: في أنَّ هذا الحصُول هل هو معللٌ بمعنىٰ أم لا؟ الحقُّ انه ليس كذلك. وتحقيق المذهب أنْ نقول: إنّا حينَ نرومُ تحريك جسمٍ أو تسكينه فإنّا نفعلُ فيه الإعتمادُ نحو الجذب والدفع، فيحصل التحرّكُ والسكون، فَهل نفعلُ معنىً آخرَ نسميه حركةَ ذلك المعنىٰ يُوجبُ كون الجسمِ متحركاً وأنّه زائدٌ علىٰ الإعتماد والتحرّك أم لا؟

والدليل لنا: إنّ ذلك المعنىٰ الموجب للحُصول في ذلك الحيّز إمّا أن يَصحَّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيّز أولا، فإنْ صحّ فأما أنْ يقتضي إندفاعُ ذلك الجوهر إلىٰ ذلك الحيّز أو لا يقتضي، فإنْ كانَ الأوّل كانَ ذلك هو الإعتمادُ ولا نزاع فيه، كما إذا اعتمدَ حيوانٌ علىٰ شيء فاندفع ذلك الشيء إلىٰ حَيّزٍ آخر، فإنْ لم يقتضي اندفاعه لَمْ يكن حُصوله في حيّزٍ مُعين بسببه أولى من حصوله في غيره، وامّا إنْ لم يصح وجوده قَبل حصوله في الحيّز لزم الدور.

وأيضاً لو كان القادرُ منا يَفعلُ ذلك المعنىٰ لَوَجب أن يعلمه علىٰ سبيل الإجمال أو التفصيل، والتالي باطلٌ، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: إنَّ القادر يتساوىٰ الضدّان عِندَه فلابدَّ من القَصد المُتوجه إلىٰ أحدهما دون الآخر حتّىٰ يوجده، والقصدُ تابع للعلم.

وأما بطلان التالي فبالوجدان، فإنّا نَجدُ من أنفسنا إنّا لا نَعلمُ ذلك المعنىٰ. هذا مذهبُ أبي الحُسَين وسائِر الشيوخ.

وذهبَ أبو هاشمٍ وأصحابه إلىٰ إثبات هذا المعنىٰ، واستدلَّ عليه بوجهين:

الأول: أنّا لو قَدرنا علىٰ جعل الجسم كائنا من غير واسطة المعنىٰ، لقدرنا علىٰ ذات الجسم وساير الصفات كالحياة والقدرة، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: إنّ القادر علىٰ جعل الذات علىٰ بعض الصفات، تكون الذات مقدورةً له يتصرفُ فيهاكيفَ شاء.

وأيضاً الكلامُ لمّا كانَ القادرُ قادراً علىٰ جَعله علىٰ صفةِ الخَبر والأمر، كانَ قادراً علىٰ ذاته، ولمّا لم يقدر علىٰ كلامٍ غَيره لم يقدر علىٰ جعله علىٰ صفة الخبر ولا علّة لذلك إلّاكونه قادراً علىٰ بعض صفاته. وبيان بطلان الثاني ظاهرٌ.

الوجه الثاني: إنّ صفة الكائنية يَصحُّ فيها التزايدُ وما يكونُ بالفاعل لا يصحُّ فيه التزايد، فصفة الكائنية ليست بالفاعل فلا بدّ لها من علّة تُوجبها.

بيانُ الصغرىٰ من وجهين:

أحدهما: إنّ القوّي إذا استفرغ جُهدَه في تسكين جسمٍ بيده، لم يقدر الضعيف علىٰ تحريكه، وإنْ لم يَستفرغ قدر الضعيفُ علىٰ تحريكه فعلم انّه رامٍ في الأول أزيدُ مما رامه في الثاني.

الثاني: إنّ الجوهَر الواحد إذا التصق بكفّي قادرين فدفعه أحدُهُما حالَ جذب الآخر تحرّك ذلك الجوهر بهما، ولا يكونُ ما فعلَه أحدهما هو الذي فعله الآخر لإستحالة أن يقع مقدورٍ بقادرين، فعلم أنّ تحريكه قد تزايد.

وبيان الكبرىٰ وجهان:

أحدهما: إنّ الفاعل كالعلّة، والعلّة لا تؤثر في أزيد من صفةٍ واحدةٍ فكذا الفاعلُ.

الثاني: إنّ الوجود لمّاكان بالفاعل إستحال فيه التزايُدُ فكذلك هاهنا.

والإعتراضُ علىٰ الأوّل: إنّا نمنعُ من القدرة علىٰ الذات علىٰ تقدير القدرة علىٰ بعض الصفات.

قوله: يكونُ الذاتُ مقدورةً يتصرفُ فيهاكيف يشاءُ.

قلنا: إنْ عنيتم أنّها تكون مقدورةً من هذه الجهة كانَ الموضوعُ والمحمولُ واحداً، وإنْ عنيتم أنها تكون مقدورةً من كل جهةٍ نازعناكم. وأمّا القياس علىٰ الكلام فغير مبيّن فإنّ الحُكم جاز أنْ يستند إلى خصوصية الأصل أو أن يكون في الفرع مانع

منه، ثم نقول من شرط القياس أن يكون الأصلُ معلوماً بالعلّة التي ثبت بها الحكم وأنْ يعلم وجود العلّة في الفرع حتّىٰ يمكن تَعدية الحُكم إليه، وكلُّ هذا غير معلوم عندكم، فإنّ كلُّ هذه صفاتٌ، فإنّ كون الكلام خبراً أو حدوثه صفةٌ، وكون الجسم كائناً صفةٌ، واللازم من ذلك وهو القدرة علىٰ إحداث الذات أو ساير الصفات صفةٌ أيضاً، والصفةُ عندكم غيرُ مَعلومة فيسقط كلامكم بالكليّة. فإنْ رَجعوا إلىٰ إعتذارهم المَشهور عندهم من أنّ الذات مع الصفة تكون معلومةٌ، قلنا:

تَعنونَ به أنّ المجموع يكونُ معلوماً، فهذا يَستلزمُ العِلمُ بالأجزاء أعني الذات والصفة، أو يعنون شيئاً آخر فيجب عليكم بيانه.

ثم نقول أيضاً: إنّ الخبرية والأمرية ليستا صفتين للكلام وإلّا لكانَ المتصفُ به إمّا كلُّ واحدٍ من الحروف أو بَعضُها أو المجموع.

والأوّلان باطلان وإلّا لكان حرفٌ واحدٌ خبراً، هو باطل بالضرورة.

والثالث: باطلٌ وإلّا لَزم إنقسامُ الصفةُ لإنقسام المحلّ.

وأيضاً فالمجموع لا وجود له وإنّما الموجود جزء منه.

والإعتراض علىٰ الثاني: أنْ نقول قولكم صفة الكائنية يَصحُّ فيها التَزايد.

قلنا: هذا مدفوعٌ بالضرورة واستدلالكم في مقابلة الضرورة لا يُسمع فإنّ حصولَ الجسم في الحيّز أو محاذاة الجسم لآخر يُعلم قطعاً انّه لا يصحُّ فيه التزايد.

ثم نقول: إنّ قولكم القَوّيَ إذا إستفرغ جُهده في تسكين جسم لم يَقو الضعيف علىٰ تحريكه، ممنوعٌ أنَّه إنّما كان لزيادةٍ في صفة الكائنية، بل القوي يفعلُ زيادة المدافعة وتزايدها معقولٌ.

ونقول عن الثاني: لِمَ لا يقع المقدُور بقادرين، وسنبيّنُ جوازه.

والوجه الأول في بيان الكبرىٰ ضعيفٌ فإنّ القياس قد بيّنا بطلانه.

والثاني أضعفُ فإنّه ينبني علىٰ أنَّه صفةٌ زايدة وهم مطالبونَ بذلك علىٰ أنَّه لا علّة في منع الزايد إلّا كونه بالفاعل، وهذا لا يُمكّنهم إقامة برهانٍ عليه أكثر من الدوران الضعيف.

وإنْ سلّمنا هذين المقامين، فلِمَ قلتم إنّ صفة الوجود لا يقعُ فيها التزايد؟

قالوا لوجهين:

الأول: إنّه لو تَزايد الوجودُ لصحَّ أنْ يحصل صفتا وجودٍ بقادرين، وفي ذلك كونُ مقدورٍ بقادرين.

الثاني: لو تَزايد لصحَّ من القادرِ أنْ يُجدّد للفعل في حال البقاء صفة الوجُود.

قلنا: أما الأوّلُ فباطلٌ لأنّكم إنما تنفون كون المقدُور يقع بقادرين بَعد أنْ تعلموا أنه لا تزايد في الوجود، فلو جعلتم إمتناع مقدورٍ بقادرين مقدّمةً في عدم التزايد لزمكمُ الدور. قالوا نحن نُبيّن هذا بطريق آخر. ونقول لو تعلق بقادرين بأنْ يجدّد له صفة وجودٍ لصحّ من أحدها أن يُوجد دون الآخر فيكون موجوداً معدوماً.

قلنا: إنْ أردتم بكونه موجوداً معدوماً أنّه يَحصلُ له صفة وجُودٍ ولا يَحصل له ما زاد عليها فذلك صحيحٌ، وإنْ أردتم بكونه معدوماً أنّه لا يَحصل له صفة وجودٍ أصلاً فهو ظاهرُ المنع.

سلّمنا إمتناع وجود مقدورٍ بقادرين ولكنَّ الكلامُ وقع في حصول وجودٍ زايدٍ لا في مقدور واحدٍ لا يقبلُ الزيادة والنُقصان.

وأما الثاني: فنمنع إستحالة التجدّد في حال البقاء.

استدلّوا علىٰ المنع بوجهين:

أحدهما: أنّه لو صحَّ ذلك لصحَّ منا.

الثاني: أنّه كون باقياً مبتداء.

قلنا: ولم قلتم أنَّ الواحدَ منّا لا يفعلُ تجدد الوجود؟ ثم لِمَ قلتم أنَّ الواحد منّا يوجد ذاتاً؟ وأنتم لا تنازعون إلّا في هذا فإنّ أفعالنا في الشاهد الأكوانُ وهي صفاتٌ وأنتم لا تثبتون للصفات صفة وجودٍ وما عدا الأكوانُ من صفات القلوب والاعتمادات والتأليف والأصوات فهي أيضاً صفاتٌ ومع ذلك فهي غير باقية، فكيف يثبتُ لها صفةٌ حال البقاء؟ وقولكم يكون باقياً مبتداء، إنْ عنيتم أنّه لم يكنْ له وجودٌ من قبل مع فرض ثبوت الوجود له فهو متناقضٌ، وإنْ عنيتم به تجدّد صفةٍ بعد ثبوت صفةٍ

أُخرى من قَبلُ فهو عين المُتنازع في استحالته.

ولهم تطويلات أُخر في هذا الباب أعرضنا عنها لقلّة الفائدة.

المطلب الثاني في الحركة

المشهورُ عند المتكلمين أنّ الحركةَ عبارةٌ عن حصول الجسم في حَيّزٍ بعد أنْ كانَ في حَيّزٍ آخر. والأوائلُ قالوا الموجود يَستحيلُ أن يكونَ بالقوّة من كل وجهٍ، فإنّ كونه موجوداً حاصلٌ له بالفعل، بل إنْ كان موجوداً بالقوّة فمن وجهٍ دون آخر، فخروجه من القوّة إلىٰ الفعل إنْ كانَ علىٰ التدريج كان حركةً، وإنْ كان دفعة فهو الكونُ. والحركة كمالٌ أوّل لما بالقوة من حيث هو بالقوّة.

ثم جعلوا الحركة إسماً لمعنيين:

أحدهما: الأمرُ المتصل المَعقُول للمتحرّك من المبدأ إلىٰ المُنتهىٰ وهو الحركة بمعنىٰ القطع، وبهذا المعنىٰ ليس للحركة وجودٌ إلّا في الأذهان لا في الأعيان، لأنها إنما توجد بتمامها إذا انقطعت الحركة.

الثاني:كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهىٰ الّذيْنَ للمسافة وهو الموجود في الأعيان.

وبعض الأوائل نفي الحركة مطلقاً، وقال إنْ كانت غير منقسمةٍ لزم الجَوهرُ، وإنْ كانت منقسمةً كان الماضيُ عينُ المستقبل. هذا خلف وهذا تشكيكٌ في الضروريات.

[١٥] ***مسألة:*** شَرَط الأوائل للحركة ستة أُمُورٍ:

ما منه، وما إليهِ، وما فيهِ، وما لهُ، وما به، والزمانُ. وأحالوا أن يتحرك الشيء لذاته لأنّه قابلٌ فلا يكون فاعلاً، ولأنّ المعلول باقٍ ببقاء علّته فيكون كل جزءٍ من الحركة باقياً فلا يكون حركةً.

وأمّا ما منه وما إليه فقد يكونان بالفرض كما في الحركات الدوريّة، وقد يكونان بالفعل كما في المستقيمة.

[١٦] ***مسألة:*** الحركة قد تكون واحدةً بالشخص، وقد تكون بالنوع، وقد تكون

بالجنس. وشخصية الحركة تابعاً لشخصية الموضوع والزمان. وما فيه فإنّ الموضوع والزمان لو تكثرا لما إتّحدت الحركة لإستحالة إعادة المعدوم وقيام العَرض بمحلّين. وأما ما فيه فلأنّ الموضوع والزمان قد يتحدان ويتغاير الحركة كما يتحرك المتحرك في زمانٍ ما حركتي أين واستحالة. وقد تختلف الحركة في النوع تارةً [كحركة الصفرة أي الحمرة والسواد إلىٰ البياض][1] وفي الجنس اخرىٰ [كحركة الأين والكمّ][2] لإختلاف ما هي فيه. وأما تضادُّ الحركات فانّما هو لتضادّ المبدأ والمقصد، لأنّ المتحرك قد يتضادُّ. والحركة واحدةٌ بالنوع كحركتي القسر والطبع إلىٰ فوق، والزمانَ غير متضادٍّ فلا يتضادُّ بسببه الحركة، ولا ما فيه فإنّ حركتي الصعود والهبوط تضادّتان مع وحدة ما فيه. وكذا المتحرّكُ قد يكون واحداً والحرّكةُ متضادّةٌ، فلم يبق إلّا ما منه وما إليه. ولي في هذا نظرٌ فإنّهم ادّعوا أنّ كلّ واحدٍ مما عدّدوه ليس له مدخلٌ في التضاد، ثم برهنوا علىٰ أنّه ليس علّة تامّة في التضاد، ومعلوم أنَّ هذا لا يكفي في هذا الباب. وأيضاً لو سُلّم لهم ما ذكروه فمن أين لهم أن التضادَّ إذا لم يكن بأحد الأُمور التي عدّدوها إنحصرَ فيما منه وما إليه؟ ثم قالوا أنّ الحركات المُستقيمة لا تُضادّ المستديرة بناءً منهم علىٰ أنّ ضدّ الواحد واحدٌ لا غير وأنّ الخط المستقيم يكونُ وتراً لقسمي غير متناهية.

[١٧/٢٨] *مسألة:* الحركة قد تكون مُستَقيمةً ومُستديرةً، وزعموا أنَّ بين المُستقيمين المُتضادتين سكوناً كما بين الهابطة والصاعدة.

وهذا هو المشهور عند المعلّم الأول وأتباعه، وخالف فيه افلاطن.

والحُجّة المشهورة لمثبتيه أنّ المُتحرك إذا وَصَل إلىٰ المُنتهىٰ في آنٍ ثمَّ فارقَ المُنتهىٰ، فإنْ كانَ في ذلك الآن كان الشيء الواحد في الآن الواحد واصلاً مُفارقاً، وإنْ كان في غيره فلابدَّ من زمان سكونٍ بينهما لإستحالة تتالىٰ الآنات.

---

(١) زيادة في خ٣.

(٢) زيادة في خ٣.

اعترضَ عليهم الشيخُ أبو عليّ بأنّ المفارقة عَن الحدّ عبارةٌ عن الحركة عنه، والحركة لا تقع في آنٍ وإنّما تقع في زمان، فالزمانُ الذي أثبتوه هو زمانُ الحركة.

فإن عَنيتم بأن المفارقة أول زمان المفارقة.

قلنا: إنّ ذلك الآنُ هو آن الوصول ولا إستحالة في أن يكون الآنُ لا يقع فيه ما يَقعُ في الزمان.

ولمّا كانت هذه الحُجج عنده فاسدة سَلَك نهجاً آخر في بيان هذا المطلوب، فقال: المُتحرك الطالبُ لحدٍّ معينٍ لابدّ له من مبدأ ميلٍ يكون علّةً للحركة إلىٰ ذلك الحدّ، فإذا فارق حدثَ مَيلٌ آخر مغايرٌ للأول، ويستحيل إجتماع الميلين وحدوث المَيل في آنٍ فحالُ عدم الميل الأول وهو آن الوصول كان الجسم عديمَ المَيل، ثمَّ يوجد الميلُ في آنٍ ثانٍ ويفصلُ بين الآنين زمانٌ هو زمان السكون. وهذا الحجّة ينبني علىٰ إثبات المَيل وعلىٰ وجوده في الآن، وعلىٰ إستحالة اجتماع الميول.

فإن تمت هذه المطالب تمت الحجّة وإلّا سقطت.

واحتجَّ النُفاة بوجهين:

الأول: إنّ الجسمَ الصاعد كالحَصاة إذا فرضنا حالَ مُنتهىٰ صُعودها وافاها جَبَلٌ عظيمٌ نازلٌ لزم أنْ يقفَ الجبل لأجل وقوف الحصاة التي تحته.

وأجاب المثبتون بأنّ هذا استبعاد محضٌ.

الثاني: أنه لو وَقَف لما كان رجوعه دائماً ولا أكثرياً، والتالي باطلٌ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: إنّ القوة المُحركة للحجر إلىٰ السِفل موجودة فلا تقفُ في الهواء إلّا مع العائِق، ولا يجوز أنْ يكون عدم ذلك العائِق يستندُ إلىٰ ذات الجسم ولا القوّة الطبيعة، وإلّا لما وُجد فلابدّ له من سببٍ، فإن كان وصول السبب الخارجي المُعدِم للعائِق واجباً إستحال وجود العائِق، وإنْ كان ممكناً لم يكن حُصولُه دائماً ولا أكثرياً، وبيانُ بطلان الثاني ظاهر.

[١] *مسألة:* الحركة قد تكونُ بالذّاتِ، وقد تكون بالعَرض كحركة الساكن في

السَفنيّة. والحركة الذّاتية قد تكون طبيعية وهي المُستندة الى قوّة حالّة في الجسم تصدُرَ عنها الحَركة والسكون بالذات لا بالعرض من غير إرادةٍ، وقد تكون قسريّة تَحدثُ في الجسم من سببٍ خارجي، وقد تكون إراديةً تحدث بسبب قوة شاعرةٍ بما يصدرُ عنها. والحركة العرضية قد تكون لما يمكن أنْ يتحرك بذاته كالجسم المحوي، وقد لا يكونُ كالصُور والأعراض. والحركة الطبيعية يستحيلُ أنْ يصدر عن الطبيعة لذاتها علىٰ الإطلاق لأنّ الثابت لو كان علّة للمتغير لزم وجود العلّة بدون المعلول، بل إنّما تكون علّةً علىٰ تقدير خروجه عن الأمر الطبيعي. وأمّا الحركة القسريّة فالمشهور أنّ سببها قوّة حالّةٌ في الجسم المتحرك يُوجدها فيه القاسِرُ يكون باقية إلىٰ آخر الحركة، لكنها تكون آخذةً في الضعف بمصادمات الهواء إلىٰ أنْ يبلغ الضعفُ بحيث يَصيرُ الطبعية قاهرة لها، فحينئذٍ يتحركُ الجسمُ إلىٰ مكانه بسبب طبيعته.

المطلب الثالث: في السكون

وهو عبارة عن حُصول الجسم في الحيّز الواحد أكثر من زمانٍ واحد. هذا في عُرف المتكلمين.

وعند الأوائل أنّه عَدمُ الحركة عمّا من شأنه أنْ يتحرك.

ونحنُ لمّا فسّرنا السكون بالحُصول بطلَ أنْ يكون علّة الحركة فكانَ أمراً وجودياً، لأنّ الحركة والسكون لمّا كانا من نوعٍ واحد، والحركة وجودية كانَ السكونُ كذلك.

والأوائل وإنْ قالوا بكون السكون عدمياً لكنهم يُثبتون صفةً أُخرىٰ هي الوضعُ ويجعلونها وجوديةً. ونحن لا نعني بالسكون إلّا هذا، فالمقابلة بين الحركة والسكون عند الأوائل تَقابلُ العدم والمَلكة، وعند المتكلمين تقابل الضدّين.

[١٩/٣٠] *مسألة:* الإجتماع حصول الجوهرين في الحيّزين بحيثُ لا يمكن أنْ يتخلّلها ثالثٌ. والإفتراقُ حصولهما في الحيّزين بحيث يمكن أن يتخلّلهما ثالثٌ. وهذه المعاني كلها موجودة لتغير بعضها ببعض.

المطلب الرابع: في أحكام الأكوان

الأكوانُ علىٰ ضَربين: متماثلة ومتضادّة.

والمتضادّة علىٰ ضربين: متنافٍ وغير متناف.

والمتماثلُ هو الذي يختصُّ بجهةٍ واحدةٍ من الأكوان سواءً إختصَّ بجوهرٍ واحدٍ أو بجواهر، إذا كانت في تلك الجهة علىٰ جهة البدل، وسواءً إختصّ بوقت أو أوقات، بناءً منهم علىٰ أنّ المشتركات في اللوازم مشتركةٌ في الحقايق. وفيه ما فيه.

والمُتضادّ هو ما يصير به الجوهُر في الجهتين لأنّ ما حاله هذه إستحال وجُوده في وقتٍ واحدٍ ومحلٍ واحدٍ، وهذه الإستحالةُ غير معلّلة إلّا بكونهما ضدّين، واعتمدوا في هذا علىٰ التمثيل فإنّ الجسم كما يَستحيلُ أنْ يكونَ أسودَّ أبيضّ في حالةٍ واحدة، كذلك يستحيلُ أنْ يكون في جهتين دفعةً، والإستحالة ثَمَّ إنّما كانت مُعلّلة بالتّضاد فكذلك ههنا.

ونحن نُطالبهم بالجامع وبكونه علّةً وبعدم الفارق، والجوهر يَستحيلُ وجودُه في مكانين مُتباعدين كما إستحال في مُتقاربين، غير أنّ كلّ واحدٍ من الكونين إذا تباعدت الأماكن إستحال وجوده بدلاً من صاحبه وإلّا لزمَ القولُ بالطفرة. وكذلك لا يوجدُ عقيب صاحبه كذلك أيضاً فهما ضدّان من حيث استحالة الاجتماع وغير متنافيين لأنّ أحدُهما لا ينفي صاحبه، لأنّه إنّما ينفيه لو وُجد عقيبه فاعدمه، وكذلك لا يتعاقبان لأنّ أيهما وجد لم يوجد الآخر عقيبهُ. وامّا الكونان في الأمكنة المتجاورة فهي متضادة لاستحالة الاجتماع ومتعاقبة لأن كلاً منهما يوجد عقيب صاحبه ومُتنافيةٌ لأن كلّاً منهما ينتفي بصاحبه.

وإذ قد تلخّص هذا إنحصرت الأكوان في المتماثلة والمتضادة ولم يُوجد فيها ما يكون مختلفاً غير متضادٍ.

مسألة: ذهبَ أبو الهُذيل العلّاف[1] إلىٰ أنّ الجسم في أوّل حُدوثه غيرُ

---

(١) محمد بن الهذيل بن عبدالله العلاف، ولد سنة ٤ ـ ١٣٥ هـ بالبصرة، ثم ذهب إلى بغداد وانضم إلى واصل ابن عطاء، ويُعدّ رائد التأليف في علم الكلام عند المعتزلة، توفي سنة ٢٢٦ هـ أو ٢٢٧ هـ أو ٢٣٥ هـ.

مُتحركٍ ولا ساكن بَل هو كائنٌ. وهو لايقّ علىٰ تفسيرهم الحركة والسكون بما فسّروهما به، غير أنّ أبا هاشم وأتباعه جعلوا الكونَ من جنس السكُونْ قالوا لأنّ السكونُ هو الكون المُستمر، واستمرارُ الصفة لا يقتضي إثبات معنى فيه مُحددٍ سوى ماكان فيه من قبلُ بناءً منهم علىٰ أنّ البقاءَ ليس بمعنى زايدٍ، فالسكونُ إذنْ هو الكونُ الأول إلّا أنه استمرّ وجودُه. قالوا ولو كان السكونُ غير الكون لاختلف حُكماهما بناءً منهم علىٰ أنَّ الأجناس المختلفة مختلفةٌ في المُقتضيات، لكنّ حكم السكون والكون هو الحصول في الجهة فلما إتحد المُقتَضىٰ إتحدّ المقتَضي.

[٢١/٣٢] *مسألة:* ذهبَ البصريّون إلىٰ صحة البقاء علىٰ الكون، وكان المرتضىٰ[1](رحمه الله) يشك في بقائه وبقاء كلّ ما يدعون بقاءه من الأعراض.

وأبو الهُذيل وأبو عليّ قالا:

إنّ الحركة لا تجوز عليها البقاء، وغيرهم قالوا أنها إذ بقيت كانت سكوناً.

إحتجَ الأولون بأنَّ السكونَ لو جاز بقاؤه جازَ بقاءُ الحركة. والمقدّم ثابتٌ والتالي مثله.

بيانُ الشرطية: إنّ الحركة والسكون من جنسٍ واحد والخلافُ إنّما هو في العوارض. وبيان صدق المقدمّ أنّه لو امتنع عليه البقاءُ لجاز من الفاعل المختار أنْ لا يفعل الحركة عند عدم السُكون إذْ لا وجه لوجوب كونه فاعلاً. والتالي باطلّ وإلّا لجازَ خُروج الجسم عن الأكوان.

إحتجَ أبو عليّ وأبو الهُذيل علىٰ إمتناع بقاء الحركة بوجهين:

الأول: أن الحركة لو كانت باقيةً لكان الجسمُ قاطعاً للأماكن كلها في الابتداء، والتالي باطلٌ بالضرورة فالمقدّم مثله.

---

(١) هو الشريف علم الهدىٰ علي بن الحسين الموسوي، كان عالماً إمامياً، عظيم المنزلة، كبير الشأن. (٣٥٥ ـ ٤٣٦) برع في علم الكلام والفقه والحديث والتفسير والأصول والأدب، وكانت له مساهمة فعّالة في نشر الحركة الفكرية ببغداد خلال القرن الخامس. له تصانيف عديدة.

بيان الشرطية: أنّ الحركة لو بقيت لكان المحلُ بها قاطعاً لمكانٍ بعد مكان، وهذا حكمٌ يرجع إلىٰ ذات الحركة لا إلىٰ بقائها وذات الحركة موجودة في الإبتداءِ فيجبُ وجود ذلك القطع في الإبتداء.

الثاني: أنها لو بقيت لرؤيت علىٰ هيئة السكون، والتالي باطلٌ بالضرورة فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة.

أجاب الأولون عن الأول: بأنّ مُقتضىٰ الحركة هو الكون في المكان الأول لا القطع فإذا ثَبتَ بقي مقتضاها.

وعن الثاني: بأنّه مبنيٌ علىٰ رؤية الأكوان، وهو ممنوع.

تذنيب: هل الكون مرئيٌ أم لا؟ أما المتكلمون فقد إختلفوا فمن قال أنّ الكون معنىً يوجب الحصول في الحيّز قال أنّه غيرُ مرئي. ومن قال إنّه نفسُ الحصول فيه قال انّه مرئيٌ. والأوائل عندهم أنه مرئي بوساطة رؤية الألوان والأضواء لا بالذات.

البحثُ الخامس: في الألوان

وهي مُدركةٌ بحاسّة البصر، والقائل بأن السواد كيفية قابضة للبصر، والبياض كيفية مفرّقة له إنْ عني به التعريف اللفظي صَدَق، وإلّا فقد أحالَ، ومن نازع من الأوائل في إثباتها فقد كابر في الضروريات.

[٢] ***مسألة***: ذهب قومٌ من الأوائل إلىٰ أنّ الألوان الحقيقية هي السواد لا غير وأن البياض يحدثُ من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة الصغيرة جدّاً، وأنه ليس بكيفية حقيقية قائمةٍ بالأجسام لأنّ زبد الماء أبيض وكذا الثلج ولا سبب لذلك إلّا هذا وهم مطالبونَ أولاً: بأن السبب ليس إلا ذلك. وثانياً: بتعميم الحُكم في كل بياضٍ.

ومنهم من ذهب إلىٰ أن الألوان الحقيقية هي السواد، والبياض والباقي يَحدُثُ من إمتزاجهما. ومنهم من ذهب إلىٰ أنّ الألوان الحقيقية خمسةٌ السوادُ، والبياضُ والحُمرُة والصُفرَةُ والخضرةُ والبواقي مركبةٌ منها.

وهذا القول قد اختاره أبو هاشم وأصحابه، وبعض المتكلمين أسقط الصُفرَة من البَين وقال إنها مركبةٌ من السواد والبياض. والحق أن بساطة هذه الألوان وتركيبها

مما لا يمكن الإطلاعُ عليه، فإذن الأولىٰ الوقف.

[٢٣/٣٤] *مسألة:* حُكي عن أبي عليّ جواز زيادةٍ علىٰ هذه الألوان وهي مقدورة لله تعالى، وقطع بأنها متضادّة ومُضادة لهذه الألوان وهذان المقامان مشكوكان.

[٢٤/٣٥] *مسألة:* الحق أن بين طرفي السواد والبياض تضادٌّ لوجود حدّة فيهما، وكان المُرتضىٰ (رحمه الله) يشك في ذلك ويقول يغلبُ علىٰ الظن اجتماعهما فإنّ الفرق واقعٌ بين السواد الحالِك والذي ليس بحالكٍ. ويجوز أنْ يكون مستندُ الفرق هو إجتماع البياض والسواد في الذي ليس بحالكٍ وعدمُ الإجتماع في الحالك.

وأما الألوان البيضُ والسود الغَيرُ البالغة فيهما هل هي متضادّة أم لا؟

إنْ شرطنا في الضدّين غاية البُعد كانا غير ضدّين، وإلّا فهما ضِدان.

[٢٥/٣٦] *مسألة:* اتفقوا علىٰ أن اختلاط الأجزاء السود بالأجزاء البيض اختلاطاً غير متميّزٍ في الحس سببٌ لِشدّة الألوان، فالأجزاءُ البيضُ إذاكانت قليلة كان السوادُ أشدّ.

وبعضُ المتكلمين ذكروا وجهاً آخر وهو إجتماعُ البياضاتِ الكثيرة في المحلّ الواحد.

والأوائل اتفقوا علىٰ بُطلانه بناءً منهم علىٰ استحالة اجتماع الأمثال، وذكروا وجهاً آخر وهو أنّ البياض الضعيف مغايرٌ في النوع للبياض الشديد.

والبصريّون قالوا: السوادُ كله متماثلٌ وأنّ الحالك وغيرُ الحالك متماثلان في النوع، وهو قولُ بعض الأوائل أيضاً. قالوا لأنّ صفته التي بها يخالف ما يخالف ويوافقُ ما يوافق هي كونه أسوداً لا صفة أخصّ منه وهي مشتركة في الكلّ فالكلّ متماثلٌ.

[٢٦/٣٧] *مسألة:* الحق أن الألوان يجوز عليها البقاءُ للبرهان العام وهي أنها ممكنة في الأول فكذلك في الثاني لاستحالة الخروج من الإمكانْ إلىٰ الامتناع. والخلافُ واقع هنا كما في الألوان.

تتمّة: زَعم بعضُ الناس أنَّ الضوء جسمٌ ينفصل عن المُضيء ويتصلُ بالمستضيء، وهو خطاءٌ لتساوي الأجسام في الجسمية وإختلافها في الإضائة، ولأنّ

ذلك الجسم إنْ لم يكن محسوساً لم يكن الضوء محسوساً، هذا خلفٌ. وإنْ كان محسوساً وجب أنْ يَستُرَ ما تحته وَيَلزمَ أنْ يكونَ كلما ازدادت الأجسامُ ضوءاً ازدادت خفاءً والأمرُ بالعكس.

ثم إعلم أنّ الضوءَ هو الظهورُ وهو كيفية منبسطةٌ علىٰ الأجسام من غير أنْ يُقال انّها سوادٌ أو بياضٌ أو غير ذلك من الألوان، وليس هذا تعريفاً للضوء لما قدّمنا من أن الأُمور المحسوسة لا يفتقرُ إلىٰ التعريف فإن كان هذا الظُهور للشيء من ذاته كالشمس والنار سُمّي ضوءاً، وإنْ كان مستفاداً من الغير كما للجدار أو المستنير بضوء الشمس سُمّي نُوراً، والترقرق الذي للشيء من ذاته كما للشَمس يُسمّىٰ شُعاعاً، والترقرق الذي للشيء من غيره كما للمرآة يُسمّىٰ بريقاً.

[٢ *مسألة:* ذهب الشيخ أبو عليّ إلىٰ أنَّ الضوء شرطُ وجود اللون لأنّا لا نرىٰ الألوان في الظلمة، فعدمُ الرؤية إمّا أنْ تكون لعدم اللون وهو المطلوب، أو لأنّ الهواء المُظلم عايقٌ عن الرؤية وهو باطلٌ، لأنّ الهواء غيرُ مُظلمٍ وغيرُ مانعٍ من الإبصار، فإنّا حال ما نكونُ في غارٍ وفيه هواءٌ علىٰ الصفة التي نظنُ انّه مظلمٌ بها، فإذا صار المرئي مستنيراً رأيناه ولا يمنعنا الهواء الواقف بيننا وبينه، فإذنْ ليس للهواء حظٌّ في المنع من الرؤية.

وعند آخرين أنه شرطٌ لصحة الرؤية، وهو الأصحّ.

[٢٠ *مسألة:* الظُلمة عَدمُ الضوء عمّا من شأنه أنْ يكونَ مُضيئاً، وهو مذهبُ الأوائل وجماعة المعتزلة.

وبعضُ الأشاعرة قال إنّها صفةٌ ثبوتية.

لنا: ما تقدّم في حُجّة أبي عليّ، ولأنّ حالَنا عند فتح العَين في الظُلمة وتغميضُ العين متساوية فكما إنّا في الثاني لا نُدرك شيئاً فكذلك في الأول.

البحث السادس: في الطُعوم والروائح

وهي مُدركةٌ بالذوق والشّمَ.

والطعوم تسعة: الحَلاوةُ، والمَرارةُ، والحُموضَةُ، والمُلوحَة، والدسُومَة.

والحُرافة، والعُفوصَة، والقبضُ، والتفاهة.

وفي كون التفاهة من الطعوم نظرٌ، وقد يجتمعُ طعمان في جسمٍ واحدٍ كالمرارةِ والقبضْ في الجُصّ.

وأما الروائح فليس لها أسماءٌ، إلّا من جهة المُوافقة والمُخالفة فيقال رائحةٌ طيّبة ومنّتنة.

البحث السابع: في الحرارة والبرودة

وهما مُدركان لَمساً فلا يحتاجان إلىٰ التعريف، وما قيل أنّ الحرارة كيفية من شأنها إحداث الخِفّة والتَخلخُل وجَمْعُ المُتجانسات وتفريق المُختلفات، والبرودةُ كيفية من شأنها أنْ يفعل مقابلاتِ هذه الأفعال خطأً، لأنّ الحرارة والبرودة أظهرُ من هذه الآثار الصادرة عنهما.

وذهب بعضُ الأوائل إلىٰ أنّ البرودة عدمُ الحَرارة، وهو خطأٌ فإنّا نُدرك من البارِدِ كيفية زايدة علىٰ الجسمية والعَدمُ غير مُدركٍ.

تنبيهٌ: إعلم أنَّ الحارّ يقال علىٰ ما يَحسُّ منه بهذه الكيفية كحرارةِ النّار، وعلىٰ ما يكون ظهورُ هذه الكيفية منه موقوفاً علىٰ ملاقاته لبدَن الحيوان كالغذاء والدّواء.

وفي الحرارة الغريزية وجهان:

أحدهما: هي الحرارة المحسوسة وهو الجرمُ الناريّ في الحيوان إذا بلغ طبخُه إلىٰ حدّ الاعتدال، فيكونُ مخالفتها لهذه الحَرارة مخالفةً عَرَضيةً من حيث أنّها جزء المُركّب، والحرارة الغريبة خارجة.

الثاني: انّها مخالفة بالنّوع لحرارة النّار وتكون الحرارة مَقولةً بالإشتراك علىٰ حرارة النّار وهي غير ملائمةٍ للحياة، وعلىٰ التي في البدن، وعلىٰ الحرارة الفائضة من الأجرام السماوية.

[٢٩/٤٠] ***مسألة***: لا شكّ في وقوع التضادّ بين الحرارة والبُرودة ولكن هل للحَرارة ضدٌّ آخر؟

فمْن الأوائل من جَزم بالمنع بناءً علىٰ إنّ ضدّ الواحد واحدٌ، ومنهم من توقف.

البحث الثامن: في الرطوبة واليبوسة

وهما مُدرَكان لمساً ومتضادان قطعاً.

ونُقل عن بعض الأوائل أنّ الرطوبة عبارة عن عدم المُمانعة، فَعَلىٰ هذا تكون المقابلة بينهما تقابل العَدَم والملكة. والأولُ حقٌّ.

[٣] *مسألة:* اللينُ كيفية يكون بها الجسمُ مُستعدّاً للإنغماز. والصَلابة كيفيةٌ تكون بها الجسمُ مستعدّاً لعدم الإنغماز، فهما كيفيتان أْستعداديتان، ففي إدراكُهما باللمس نَظرٌ.

واللزوجة كيفيةٌ يقتضي سُهولة التشكّل مع عُسر التفريق ويمتدُّ بها الشيء متّصلاً ويحدثُ من شدّة إمتزاج الرطْب الكثير باليابس القليل، والهشاشة مقابلة لها.

وأما السيلان فإنّه عبارةٌ عن حركاتٍ تُوجد في أجسام متفاصلة حقيقيةً، متواصلة حسّاً لدفع بعضها بعضاً. فيقال للرّملُ والتّراب أنه سيالٌ، فهو غيرُ الرطوبة وغير مشروطٍ بها.

واللطافةُ يُقال علىٰ رقّة القِوام، والكثافة بالعكس.

وَالبلّة هي الرطوبة الغريبة الجارية علىٰ ظاهر الجسم. والإِنتقاعُ هو الرطوبة الغائصة فيه.

البحث التاسع: في الصوت

قال بعض الناس انّه عبارة عن إصطكاك الأجسام الصُلبة، وهو غلط لأن الإصطكاك مُماسّةٌ قويّةٌ وهي غير مُدركةٌ بالسَمع، والسببُ في غلطهم أخذُ لازم الشيء مكانه.

ونُقلَ عن النظّام أنّ الصوتَ جواهرٌ ينقطع بالحركة. وهو خطاءٌ لكون الجوهر غير مُدركٍ بالسّمع.

والحقّ أنّ الصوت لا يجوز تعريفه وهو مُدركٌ بحاسّة السَمع وسببُه تموّج الهواء عند حصول القَرع أو القَلع، إذا بلغ التّموج إلىٰ صِماخ الأُذن المجّوف الحاوي للهواء تحرّكَ ذلك الهواء فأحسَّ بِحْسب تحركه.

وأما أنّ الصوت حاصلٌ في خارج الحاسّة بالتموّج، أو في الحاسّة ففيه شكٌ.
وقد جزم الشيخُ بوجودِهِ خارجاً لأنا نُدركُ جهته ولو كنّا إنّما نُدركه حال وصول التموّج إلىٰ الأُذن لما أدركنا الجهة، فإنّ الحواس المُدركة بالملاقاة لا يُدركُ الجهة كالشمّ واللمس، ولابُدّ في حُصول الصوت من المُقارنة و لا يُشترط الصلابة فإنك لو ضربت علىٰ الماء بُسرعةٍ لحَدَثَ الصوتُ مع عدم الصلابة وحصول المقاومة.

[٣١/٤٢] ***مسألة:*** الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوتٍ آخر مثله تمييزاً في المسموع عند الأوائل. والمتكلمون لمّا أحالوا قيام المعنىٰ بالمعنىٰ أحالوا كون الحرفُ هيئة للصوت، بل جَعلوه من جنس الصوت.

والحروفُ إمّا مُصوَّتةٌ وهي حروف المدّ واللّين ولا يمكن الابتداء بها، أي لأن هذه الحروف ساكنة والساكنُ لا نبتدأ به، وامّا صامتة وهي ما عداها. والحركاتُ أبعاضٌ للمصوتات لأنها تحدُث بتمديدها.

وآعلم انّ الصوامتَ منها مُختلفة ومنها مُتماثلة.

والمُختلفة قد تكون بالعرض، وهو أنْ يكون الحَرفان مُتساويين في الذات ويختلفان بالحركة والسُكون أو بالحركات المُختلفة. وقد تكون بالذات.

[٣٢/٤٣] ***مسألة:*** ذهب أبو عليّ الجَبّائي إلىٰ أنْ الكلام جنسٌ آخر غير الصوت لأنّ الصوتَ مختلف في الصفاءُ والكدُورة، والقوّة، والضعف، وليس الحَرف كذلك، ولأنّ الكلام يوجدُ مع الكتابة بدون الصوت.

وردّ عليه الشيخ أبو جعفر[١] بأن الاختِلافَ ليس في نفس الصوت من ذاته، بل باعتبار مَخارجه. والكتابة ليست بكلامٍ وإنمّا هي إمارة عليه. ثم جعل الكلام نوعاً

---

(١) هو الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة الإمامية في عصره، ولد بطوس سنة ٣٨٥ هـ، هاجر إلىٰ بغداد واستقرّ فيها ولازم الشيخ المفيد والشريف المرتضىٰ وغيرهم، فصار من العلماء المشاهير وبعد وفات المرتضىٰ انتهت إليه زعامة طائفته ببغداد، هرب منها في الفتنة الطائفية التي وقعت بعد استيلاء السلاجقة علىٰ بغداد فأسّس في النجف الأشرف جامعة إسلامية بقيت بعده إلىٰ الآن. له تصانيف كثيرة في الحديث والفقه والتفسير والاصول وعلم الكلام. توفي سنة ٤٦٠ هـ.

للصوت وهو الحقُّ.

[١] **مسألة**: الكلام غيرُ باقٍ وإلّا لأدركناهُ في الزمان الثاني، والتالي باطلٌ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: إنّ المُدرِك صحيحٌ، والموانع مرتفعة في الزمان الثاني كما في الأول فيجب الإدراكُ.

[٢] **مسألة**: الهواء إذا تّموج وقابلَ ذلك التّموج جسمٌ أملس بحيث يردُّ ذلك التموّج ويصرفه إلىٰ خَلْفٍ ويكون شِكلةُ شكلُ الأول حدثَ من ذلك صوتٌ وهو الصّدىٰ، وهو حاصلٌ لكل صوت لكنّه قد لا يُسمَع في بعض الأصوات لإنتشار التّموج كما في الصَّحارى، أو لغاية قُرب الزمانين فيحسّ بهما كالصّوت الواحد كما في الدُور، ولهذا يُسمع الصوت في الدور أرفع منه في الصحراء.

البحث العاشر: في الإعتماد

وهو المَيْلُ عند الأوائل، وهو ثابتٌ بالحسّ فإنّ المُدافعة الموجودة من الأزقاق المنفوخة في الماء والأحجار الواقفة في الهواء معلومة قطعاً وهو غَيْر الحركة المعدُومة وغير الطبيعية الموجودة في غير وقت المدافعة. وهذا المَيلُ قد يكون طبيعياً، وقد يكونُ قَسْرياً، وقد يكونُ نفسانياً، ولا يوجد حال وجود الجسم في مكانه الطبيعي لأنّه ليس له ميلٌ إليه لوجوده فيه ولا عنه وإلّا لكان المطلوبُ طبعاً متروكاً طبعاً.

وآستدّلت الأوائلُ علىٰ إثبات المَيل بأنّ الجسم إذا تحرك قسراً مع المَيل مسافةً مّا وبدونه، تلك المسافة بعينها كانت حركته أشدّ، فلو فرضنا ميلاً آخر أضعف من الأول يكون نسبته إليه كنسبة شدّة الحركة وضعفُها في الحالين، وجَب أن يكونَ حركته مُساوية في الشدّة لحركة عديم الميل، فتكون الحركة مع العائق كهي لا مَع المُعاوق، وهذا خلفٌ.

والجواب: ما قدّمناه في الخَلاء وهو أنّ الحركة تستدعي بنفسها قَدراً من الزمان وَمع المُعاوق قدراً آخر، فالزايدُ والناقص من الزمان حالَ شدّة الميل وضعفه

إنّما هو في الزمان المُقابل للمُعاوقة، وأمّا الزمان المُقابل للحَركة فليس فيه زيادة ولا نُقصان.

[٣٥/٤٦] *مسألة:* قالوا ويستحيلُ إجتماعُ مَيلين أحدهما طَبيعي والآخر قسرّي علىٰ حدّ صرافتهما، وإلّا لكانَ الجسمُ متحركاً إلىٰ جهتين دفعةً واحدة، وهو باطلٌ بالضرورة. وأمّا إجتماعهما في جسم متحركٍ إلىٰ جهةٍ واحدة فهو جايزٌ إذا كانت المَسافة مَمنوةٌ بالعايق، أمّا مع خُلوّ المسافة فلا.

[٣٦/٤٧] *مسألة:* المَيلُ باقٍ عندَ وصول الجسم إلىٰ المَكان لأنّه علّة الوُصول فهو موجود معه، وفيه نظر. وبنوا علىٰ وجُوده عندَ الوصُول أنّه موجودٌ دَفعةً لأنّ الوصُول مما يُوجدُ في الآنات.

[٣٧/٤٨] *مسألة:* المَيلُ قابل للشدّة والضعف وهو مستفادٌ من الحِسّ، والطبيعي يَشتدّ عند القُرب من المطلوب لقلّة المُعاوق، والقَسري يَشتدّ عند التوسّط لأنّ الحكّ إذا تكرّر علىٰ المَرمي يَسخُن فيزدادُ السخونةُ وتضعف القوّة، إلّا أن التلطف بسبب السُخونة يوفي عَلى ما يَحصلُ من الضّعف فيزدادُ المَقسور حركةً فإذا تواتر الإصطكاكُ ضعفت القوّة ضعفاً لا تفي الحرارة بتداركه.

[٣٨/٤٩] *مسألة:* قال المتكلمون الإعتماد جنسٌ تحته ستةُ أنواع بحسب عدد الجهات: فما اختصَّ منها بجهةٍ فهو متماثلٌ بلا خلافٍ لأنّه إنْ كان علّة التماثل موجودةً فيه وُجد التَماثلُ، لكنَ المُقدّم حَقّ فالتّالي مِثلَه والشرطية ظاهرة.

وبيانُ صِدق المقدّم: أنّ الإستقرار دَلّ علىٰ أنه لا وصفَ له أخصَّ من كونه إعتماداً في جهةٍ مخصوصةٍ وبه يتميّزُ من ساير الأجناس فَيَجبُ أنْ يكُونَ كلّ ما اندرج تحت هذه الصفة كان متماثلاً، وأنتَ لا يَخفىٰ عليك ضعف هذا.

وأمّا ما يُغاير جهته فَهوَ مختلفٌ غير متضادٍ عند أبي هاشمٍ وأصحَابِهِ، وقالَ أبو عليّ أنه مُتضادٌ.

وأحتجّ أبو هاشم علىٰ الإختلاف بأنّ صِفة التماثل ليست حاصلة له، وعَلَى عدمِ الضدّية باجتماع المِثْلين فإنّ الحَجَر إذا رُمي به إلىٰ فوقَ كان فيه اعتمادٌ إلىٰ

الفوق قسراً واعتمادٌ آخر إلىٰ السّفل طبعاً، وأيضاً إذا تجاذب شخصان جسماً وتساوت قُدرتهما وقفَ ذلك الجسمُ لأنّه قد أوجَدَ كلّ منهما فيه اعتماداً ممانعاً لفعل الآخر.

وهذا القول قد نَصره الشيخ أبو جعفر.

مسألة: الثِقْلُ هو الإعتماد اللازم الموجبُ للحركةُ سُفلاً عند أبي هاشمٍ وأصحابه، وَقال أبو عليّ أنّه راجعٌ إلىٰ تزايد أجزاء الجواهر، وكان يَثبتُ لكلّ جوهرٍ قسطاً من الثقل.

وهذا باطلٌ عندنا فإنّ الثقل يُوجد مع قلّة الجواهر والخفّة مع التزايد فإنّ الأزقاق المنفوخة فيها أجزاءٌ هوائية يمتلي بها وقَدرُها أكثر من قدر الأجزاء الرصاصية الموجودة في الأزقاق مع عَدم إمتلائها، مع أنّ الثِقل في هذه أكثرُ.

مسألة: الإعتماد بالنسبة إلىٰ ما يتولدُ عَنهُ علىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: ما يتولدُ عَنه بذاته من غير حاجةٍ إلىٰ شرط، وإنْ كانَ في بعض الأحيان يحتاج إلىٰ شرطٍ وهو الأكوان. والإعتمادُ في محلّه وإنْ كانَ تولّدهما في غير محله بشرط التماسّ. والذي يدلُ علىٰ أنّه يولّدُ الأكوان أنّ الجسمَ يتحركُ إلىٰ جهةٍ دون أُخرىٰ فلابدّ من مُخصصٍ يختَص بتلك الجهة، ولا عَرضَ يختصُّ بالجهاتِ إلّا الإعتماداتُ فتستندُ الإختصاص إليها. والّذي يدّلُ علىٰ أنّه يولّد الإعتمادُ وُجود الحركة القسرية شيئاً بعد شيء فإن المُتحرك يوجد فيه الإعتمادُ والإعتمادُ يولّد الحركة الأولىٰ والإعتماد معاً، ثم إذا تَحرّك وَلّد الإعتمادُ حركةً أُخرىٰ واعتماداً آخر لأنه لو لم يولّد الإعتمادُ الأولُ اِعتماداً ثانياً لمّا تحرك الجسمُ حركة أُخرىٰ غير الأولىٰ.

الثاني: ما يتولّد عنه بشرطٍ ولا يصحُ بدُونه وهو الأصوات، فإنّها تتولدُ عَنه بشرط المُصّاكة لأنّا نفعلُ الصوت في الصَّدءِ فهذا فعلٌ لنا في غير محلّ قُدرتنا وما يتعدّىٰ محل القُدرة لا يُولّده إلّا الإعتمادُ لاختصاصه من دُون سائر الأعراض بالجهاتِ. قالوا فإذا كان الصوت الحالّ في غير محل القُدرَةِ يتولدُ من الإعتمادِ فالذي

يَحِلُّ مَحلّها كذلك، لأنّه لا ينفَكُّ الصوتُ عن الإعتمادِ في حالٍ مّا فَيَحبُ استنادُهُ إليهِ.

الثالث: ما يَتولّد عنه لا بنفسه بل بتوسطٍ وَهُو الألم والتأليفُ فإنّ الإعتمادَ يولّدُ المجاورة والتفريق، والمُجاورة يولّد التأليف، والتفريقُ يولّد الألم.

البحث الحادي عشر: في التأليف

وهو عَرضٌ عند أبي هاشم قائمٌ بمحلين، ووافقه علىٰ ذلك الشيخُ أبو جَعفر واستدَلَ عليه بأنَّ بعض الأجسَامِ يصعب تفكيكُها فَلابُدّ وَأَنْ يكونَ ذلك لأمرٍ وذلك الأمرُ ليسَ وجودهُ ولا حُدوثُه ولا جنسُه فبقى أنْ يكونَ لوجود معنىً قائمٌ بمحلين يربط أحدهما بصاحبه، فإذا انضمّ إليه ثالثٌ قامَ به وبصاحبه تأليفٌ آخر فلا يقوم التأليفُ إلّا بِمَحلَين لا غير، وهذا عندنا باطلٌ قطعاً فإنّ العرضَ الواحد لَو قام بمَحلّين لما تَميّز عن العرضين القائمين بالمَحلّين كما نقُول في الجسم الواحد، وانه لا يَحِلُّ في مكانين. وأما صعوبة التفكيك فهي مُستندة إلىٰ الله تعالى أو إلىٰ أعراض قائمة بالمحالّ المتجاورَة.

وقد وافَقَنا علىٰ إمتناع قيام العَرض بمحلين مُحَققُوا الأوائل، وذهب آخرون منهم غَير مُحققين إلىٰ أنّ الإضافات المتماثلة قائمةٌ بالمُضافين. والمُحقّقون قالوا إنّ القائم بأحدِ المُضافين غير القائم بالآخر.

[٤١/٥٢] ***مسألة:*** التأليف يَجوزُ عليه البقاءُ عندَهم وإلّا لَزم أحدُ الأمرين وهوَ امّا سهولة تفكيك ما يصعُب تفكيكه، أو تعذر تفكيكه علىٰ كل وجهٍ، والتالي باطلٌ بقسمَيه فالمُقدّم مثله.

بيانُ الشرطية: إنّ التأليف علىٰ تقدير عدم بقائه إنْ أوجدَه الله تعالىٰ حالاً فحالاً وأرادَ ذلك دائماً لزم الأمر الثاني لإستحالة ممانعَة القَديم، وإنْ لم يَرِدْ إيجادَه في بعض الأوقات لزم الأمرُ الأول. وامّا بُطلانُهما فظاهرٌ.

[٤٢/٥٣] ***مسألة:*** التأليف متماثلٌ لإشتراك أفراده في أخصّ الصفات وهوَ كونُه مُختصاً بمحلين وهم منازعون في أنّ هذا أخصّ الصفات، فإن عوّلوا فيه علىٰ

الإستقراءِ نَقَضنا عليهم بالإضافات المتماثلة علىٰ قول بعض الأوائل.

٤٣] **مسألة:** لمّا كانَ موضوع الضدّين واحداً، وإستحال أن يكون شيء من الأعراض قائماً بمحلين غير التأليف، إستحال أن يكون لهُ ضدٌّ.

البحث الثاني عشر: في الحياة

نُقل عن بعض الأوائل انّها عِبَارة عن اعتدال المزاج اعتدالاً يليق بالنوع.

وقال آخرون مِنهُم هي قوّة الحسّ والحركة، واستَضعَف بَعضهُم هذا النقل.

والمتكلمون أثبَتوا معنىً زايداً علىٰ الإعتدال والقوّة واستدّلوا بأنّ الذوات تختلفُ في صحة العلم والقُدرة وعدمها، فلابدّ من مُخصّص لبَعضِها بالصحّة دون الآخر وهم يطالبُون بالإستدلال علىٰ أن هذا المخصّص مغايرٌ للإعتدال والقوّة.

٤٤] **مسألة:** الذي عَليه جماهير المعتزلة أنّ الحياة نوع واحد لا إختلافَ بين أفرادها إلّا بالعدد.

واستدلوا عليه بأنّها قد إشتركت في حُكمٍ واحدٍ وهو صحّة الإدراك، والإشتراك في الأحكام يستلزمُ الاشتراكَ في عللها.

وأنت فلا يخفىٰ عَليك ضعف هذه الطريقة.

٤٥] **مسألة:** ولابدّ في وجود الحَياة من بَيّنة عند الأوائل، والمُعتزلة وكأنّهم عوّلوا في ذلك علىٰ الإستقراء الذي حصل منه اليقين.

والأشاعرة نازعوهم في ذلك قَالُوا لأنّ الحَياة إنْ قامت بجميع الأجزاء لَزم قيام العَرض الواحد بالمحالّ الكثيرة وهو مَحالٌ، وإنْ قامَ بكل جزءٍ حياةٌ فإنْ كان قيام الحياة بأحد الجُزئين شرطاً في قيام الحياة بالآخر لزم الدور أو الترجيح من غير مُرجحٍ، وإلّا فَهو المطلوبُ.

وهذا الكلام فاسدٌ فإنَّ علىٰ تقدير أنْ لا يكون قيام الحياة بأحد الجزئين شرطاً في قيامها بالآخر لا يلزم منه المطلوب لجواز أنْ لا يكون ذلك شرطاً، ويكون الشرطُ هو مجامعة أحد الجزئين للآخر ولا يلزم منه دَورٌ ولا ترجيحٌ من غير مرجح.

وَزَعمت المُعتزلة أنّ الحيَّ ليس هو إشارة إلىٰ محل الحياة وإلّا لكانَ الواحد

منّا يتنزل منزلة أحياءٍ ضُمَّ بَعضُهَا إلىٰ بعضٍ فلا يتصرف بقصدٍ واحدٍ وداعٍ واحد.

وقد نُقل عن الإسكافي[1] خلاف ذلك.

[٤٦/٥٧] **مسألة:** شرطَ المُعتزلة للحياة نوعاً من الرُّطوبة كالدم فينا، ولهذا يموت من يخرج دَمه وما لا دَم فيه من الحيوانات لابُدّ له من رطوبة.

قالوا: ويحتاج الحياة إلىٰ نوعٍ من التخلخل فإن الاكتنازُ والتصلّب مما يمنع من الحياة.

وقد اختَلَفُوا في حاجتها إلىٰ الرّوح. والرّوح عند الأوائل عبارة من أجزاءٍ لَطيفة متكوّنة من بُخاريّة الأخلاط. وبَعضُ المعتزلة فَسّرها بأنّهُ هواء رَقيقٌ يختص بضربٍ من البرودة يتردد في مجاري النَفَس، فذهب أبو هاشم إلىٰ حاجتَها إِليها، وخالَفَه في ذلك أبو عليّ.

حُجّة أبي هاشم أنّ المَمنوع من النَفَس يموتُ لفقد الرّوح، كما أنّ المَوت حاصلٌ عند فقد البُنية فكما كانت البُنية شرطاً فكذلك الروحُ.

حجّة أبي عليّ انّ الروح لو كان شرطاً لَجاوَرت كل محلٍ فيه حياة، والتالي باطلٌ بالوجدان فإنا نعلمُ عدم مجاورة الروح لأكثر البدن، فالمقدّمُ مثله.

والحُجّتان رديئتان أما الأُولى: فلجواز إختصاص ذلك ببعض الأبدان وهي الفاقدة للحياة عند فُقدان الرّوح.

وأمّا الثانية: فالمُلازمة فيه ممنوعة، نعم يجب مُجاورة الروح للمحَل الذي لو زالت عَنه الحياة لمات كَما وقع الاتفاقُ من المَشايخ علىٰ الحاجة إلىٰ البُنية وإنْ كان قد يزول في بعض المحالّ كما في مقطوع اليد، وإنّما لم يؤثر زوال هذه البُنية في زوال الحياة لأنّ البنية مشروطة في بعض المَحالّ وهو الذي لو زالت البُنية عَنه لمات الشخصُ.

---

(١) أبو جعفر محمد بن عبدالله الإسكافي. كان معتزلياً مشهوراً ببغداد ويُقال أنه ألّف سبعين كتاباً في علم الكلام. توفىٰ سنة ٢٤٠ هـ.

قال جماعة من الأوائل أنّها محتاجةٌ إلىٰ الحرارة بالوجدان، ونازعهم المُعتزلة في ذلك وجوّزا أنْ يكونَ فقدانُ الحياة عند فُقدان الحرارة بالعادة.

وٱعلم أنّ هذا الإحتمال مما يتطرقُ في الجميع.

مسألة: وجود الحَياة من الله تعالىٰ وهوَ غير مقدور لنا. واستدلّ أبو هاشم بأنّا لو قَدَرنا عليها لقدَرْنا علىٰ الموت، يقدرُ على الشيء وعلى جنس ضده، والموتُ ضد الحياة. وامّا بُطلان التالي فظاهرٌ فانّه والتالي باطلٌ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: إنّ القادرَ هو الذي يقدرُ علىٰ الشيء وعلى جنس ضدّه، والموت ضدّ الحياة. وأمّا بطلان التالي فظاهرٌ فإنّه يتعذرُ علينا موتُ زيدٍ مع صحة اتّصاف زيدٍ به.

وهذه الحُجّة عندي ساقطة لأنّها مبنيةٌ علىٰ ضدّية الموت للحياة وعلىٰ أنّ القادرَ علىٰ أحد الضدّين يَجبُ أنْ يكونَ قادراً علىٰ الآخر. والسيّد المرتضىٰ شك في ذلك مِن حيثُ العقل وجزمَ بعدم القُدرة من حيثُ السمع.

[٤] ***مسألة:*** ذهب المحققون إلىٰ أنَّ الموتَ عدمُ الحياة عن المحلّ بعد وُجودَها فيه.

وذَهب أبو عليّ وأبو القاسم البَلخي[1] إلىٰ أنه معنىً يُضاد الحياة، وأحتجّا بقوله تعالى **﴿الذي خَلَق المُوتَ والحياة﴾**[2].

والجوابُ: أنَّ الخلق هو التقدير.

البحث الثالث عشر: في القُدرة

القُوّة الشاعرَة بما يَصدُر عَنها هي القُدرة، وغَيرُ الشاعرة هي الطبيعة.

والقدرةُ غَير المزاج فإنَّ المزاج كيفية مُتوسطةٌ بين الحَرارة والبُرودة، والرُّطوبة واليُبوسة بخلاف القُدرة.

---

(١) أبو القاسم عبدالله بن أحمد الكعبي البلخي. أصله من بلخ، عاش ببغداد وتتلمذ بها على الخياط مدّة طويلة، ثم عاد إلىٰ مسقط رأسه بلخ وتوفى سنة ٣١٩ هـ أو ٣١٧. وعُرف اتباعه باسم (الكعبيّة) له مصنفات.

(٢) المُلك: ٢.

وأعلم أنَّ بَعض الناس ذَهَب إلىٰ انَّ القدرة عبارةٌ عن سلامة الأعضاء في حَقنا. والأشاعرة وبعض المُعتزلة أثبتوا صفةً للقادر باعتبارها يكونُ قادراً، قالوا لأنَّ حركة المُختار وَحركة المُرتعش متغايرتان ولا مَايز إلّا هذه الصفة.

وهذا فيه نظرٌ فإنّه لا يَدلُّ علىٰ ثبوت أمرٍ وراء السَلامة.

[٦٠/٤٩] **مسألة:** القُدرة عَرضٌ لابد له من محلٍّ، والقائلون بجواز وجُود العَرض لا في محلٍ يفتقرون إلىٰ الإستدلال. واستدلّ بَعضُهم بأنّها لو كانت لا في محلٍّ لزال عنها الإختصاص بقادرٍ معين فكانت قدرة لكلّ من صحّ أن يكوُنَ قادراً، والتالي باطلٌ فالمقدم مثله، والملازمة ظاهرةٌ.

وبَيان بطلان التالي: انّها لو صحّ تَعلُّقها بأكثر من قادرٍ واحدٍ لكانَ المقدور الواحد مقدوراً لقادرين، والتالي باطلٌ علىٰ ما يأتي فالمُقدم مثله.

والإعتراضُ: المَنعُ من الملازمة فإنه لا استبعاد في تجرّد هذه القدرة واختصاصها ببعض القادرين علىٰ رأيكم كما تقولون مثله في إرادة الله تعالى، عَلى إنّا وإنْ سَلّمنا ذَلك لكن المَنعُ من إستحالة تعلق القادرين بمقدورٍ واحد قائمٌ.

[٦١/٥٠] **مسألة:** لا شكّ في احتياج القُدرة إلىٰ الحياة، وهل يفتقر إلىٰ وجود بنية مخصوصةٍ زايدة علىٰ بُنية الحياة أم لا، ولا نعني بالبُنية الزائدة زيادة التفاوت بينَ الجُزئين فإنّ ذلك مما يصيّرهما في الصلابة بحيث يَمنعُ من وجود الحياة. بل نعني به زيادة التأليف بزيادة الأجزاء علَىٰ وجهٍ تَبَت بينها الخَللُ.

فَذهبَ أبو هاشم إلىٰ الحاجة، ومنع منه أبوعبدالله البصري.

احتجَّ أبو هاشم بأنّا نَجدُ التفاوت بين الفِعل وبين جسمٍ في غاية الصِغر في القوّة، مع أنّ وجود الكَثير من القوّة في مَحلٍ واحدٍ صَحيح، ولولا الحاجة إلىٰ الزيادة لما وقع الإختلافُ. ولقائل أنْ يقول هذه الحُجّة بعد تسليم اصُولها غيرُ دالّة علىٰ المطلوب وإنّما يلزم منها كون البُنية الزايدة مُحتاجة إليها في زيادة القوّة لا في أصلها، وإلىٰ هذا ذَهب أبو عبدالله، وإنْ كان للنزاع فيه مَجالٌ.

تذنيب: قالوا كل قدرةٍ تفتقر إلىٰ بُنيةٍ مخصوصة لا يمكن وجودُ قدرة اُخرىٰ

فيها لأنَّه لو جاز وُجود هاتين القدرتين في هذا المحلّ علىٰ البَدل لَجاز وجودهما فيه عَلى الجمع، والتالي باطلٌ فالمقدمُ مثله.

بيان بُطلان التالي: إنَّ البُنية واحدةٌ وهذا يُناقضُ ما اصّلناه من احتياج القُدرة إلىٰ بُنيةٍ زايدة، وهذا في غاية السُقوط فإنَّ المُلازمة فيه ممنوعةٌ. ولو سُلمت مُنِعَ بُطلان التالي، والتَناقضُ غير لازمٍ لأنَّ المُحتاج إليه في القُدرة من البُنية يكون زايداً علىٰ بنية الحياة لا علىٰ بُنية قُدرةٍ اخرىٰ.

[٥٠] ***مسألة:*** نُقل عن بعض المُجَبرة احتياج القُدرة إلىٰ العلم، وردّ عليهم بَعضُ المعتزلة بالسّاهي والنائم فإنّهما قادران مَع فقدان العِلم عندهما، وبالمُحتَذي فإنّه قادرٌ وليس بعالم. وللمُنازع أنْ يَطعَن في نفي العلم عَن هؤلاء.

والتحقيقُ أنْ يقال : إنْ كانَ المطلوب إحتياج القُدرَة في تأثيرها إلىٰ العِلمْ فهو حقٌ، وإنْ كان احتياجها في وجودها إليه فهو ممنوع.

[٥١] ***مسألة:*** قالوا القادرُ هو انّما يتعلق قُدرته بالمَقدُور علىٰ طريقة الحدُوث، بمعنىٰ انَّ القادر ليس له تأثيرٌ في نفس الماهية عندهم وإنّما تأثيرُه في جَعل الماهية موجودة بعَد العدم.

وعند الأشعرية انّما يتعلق بالكسب.

واستدلَّ المُعتزلة بأنَّ القُدرة لو تعلقت بغير الأحداث لتعلقت بسائِر صفات الفعل، والتالي باطلٌ فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: انّه ليس بعضُ الصفات بالتعلق أولى مِن البَعض.

وبيان بُطلان التالي: أنّها لو تعلّقَت بجميع وجود الفعل لكانت مُساوية للعلم والإعتقاد.

والإعتراضُ: لِمَ لا يَجوز أنْ يكونَ بعضُ الصفات والوجُوه أولىٰ من بَعضها في تعلّق القدرة به؟ ولو سُلّم ذلك لكان المَنعُ قائمٌ في المُساواة للعلم علىٰ ذلك التقدير فإنه لا يَلزمُ من الإشتراك في الصفات الإشتراكُ في الذَوات.

[٥٢] ***مسألة:*** ومَنعَ المُعتزلةُ من تعلق القُدرة بالأعدام، قالوا لأنَّ القادرَ إنّما يتعلق

قدرَتُه بتحصيل صفة الفعل لأن التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلّة. ولَيس للمعدوم بكونه مَعدوماً صفةٌ وإنّما فائدة قولنا مَعدومٌ الخروج عن الوُجود.

والاعتراض: إنَّ قولكُم القادر إنّما يَتعلقُ قدرته بتَحصيل صفةٍ للفعل نفسُ النزاع، فإلقائل أنْ يقول كما يَتعلق قُدرته بَتحصيل صفةٍ فقد يتَعلقُ بعدمها، والقياسُ علىٰ العلّة غَيرُ مفيدٍ.

علىٰ انّا نقولُ إنَّ عدم المَعلول يَستند إلىٰ العلّة أيضاً، كما أنَّ وجُودُه يستند إليها.

وحُكي عن أبي الهُذَيل وبعض الثقاة جَواز ذلك.

[٥٤/٦٥] **مسألة:** متعلقُ القُدرة عندهم عشرة أنواع:

فمن أفعال الجوارح: الأكوانُ، والتأليفُ، والاعتمادُ، والصوتُ، والألمُ.

ومن أفعال القلوب: الإرادة، والكراهاتُ، والأفكار، والاعتقادات، والظنون.

وآختلفوا فَذَهب أبو عليّ إلىٰ أنَّ القُدرة إنّما يتعلقُ بما يصحّ وجوده في مَحلّها من مَقدورات القُدَر، فمنَع من تعلق قُدَر القلُوب بأفعال الجوارح وَبالعكس.

وذهَبَ قاضي القُضاة، وأبو اسحاق، وأبو عبدالله إلىٰ جواز ذلك، قالوا والدليلُ علىٰ بُطلان مَذهب أبي عليّ أنَّ الحركة يصّحُ وجودها في القلب فيجوز تعلق قُدرة القلب بها وهي من أفعال الجوارح.

[٥٥/٦٦] **مسألة:** قالوا الأفعَالُ علىٰ ثلاثة أقسام، المُباشرُ، والمتولدُ، والمخترعُ. والأخيرُ لا يقدر عليه غيرُ الله تعالى وإلّا لأمكننا تَسكين الضعيف المتحرك في الشوق بأنْ نخترع فيه من السّكنات ما يَزيدُ علىٰ الحَركات.

وامّا الأولان فإنَّ القدرة تتعلق بهما.

[٥٦/٦٧] **مسألة:** ذهَب قومٌ من الأوائل وجماعةٌ منَ الأشاعرة إلىٰ أنَّ القُدرة لا تَتعلق بالضدّين، وجماعة المعتزلة إتفقوا علىٰ أنَّ صلاحيتها للتعلق بهما.

والحَقّ أنْ نقول: إنْ عُنِيَ بالقُدرة مَجمُوع ما يترتبُ عليه الأثرُ فالقدرة ليست صالحةً للضدّين، وإلّا لزم وجودهما معاً، هذا خلفٌ. وإنْ عُنيَ بها الصفة التي

باعتبارها يصحُّ صدُور الفعل فلا شكّ أنّها صالحة للضدّين. قالوا مفهوم القدرة علىٰ أحد الضدّين غَيرُ مفهوم القدرة علىٰ الآخر.

والجوابُ: انَّ القدرتين قد أشتركتا في مَفهُوم واحدٍ هو مطلق القُدرَة، اللهُّمَ إلّا أنْ يُنكرُ الإشتراك المعنوي وحينئذ تَقعُ لفظة القدرة علىٰ أنواعٍ لا يَتناهىٰ بالإشتراكِ اللفظي وهو غير مذهوب إليه.

وبالجملة: فالحُجّة عندي ضعيفة ومطلوبُهم مُستبعد.

[٥٧] ***مسألة***: القُدرة مُقدمة علىٰ الفعل، وهو مَذهبُ المُعتزلة وجماعة كثيرة من الأوائل، حتّىٰ أنَّ الخوارزمي إدّعىٰ الضرورةَ في ذلك.

وذَهب آخرون منهم وَالأشَاعرة إلىٰ أنها مُقارنة، وآستبعدُه الرئيس[١].

لنا: انَّ القُدرة صالحةٌ للضدّين فلو لم يكن مُتقدّمة لَزم اجتماعُ الضدّين.

وأيضاً: الكافرُ مكلفٌ بالإيمان [ولأنَّ التكليفَ عندهم حَالة القدرة التي هي حَالة الفِعل فيَلزم انتفاء العِصيان][٢]، فلو لم يكن قادراً لزم تكليفُ ما لا يُطاق.

وآحتجَّت الأشاعرة بأنَّ القُدرةَ عرَضٌ، والعَرَضُ لا يبقى فالقُدرة لا تبقىٰ. أمّا الصُغرىٰ فظاهَرة وأمّا الكُبرَىٰ فيأتي بيانها. وإذا لم تكُن باقية فَلو تقدمتْ الفعلُ لم يكن الفعلُ واقعاً بها فلا يكونُ الفاعلُ قادراً. وأيضاً حالُ وجود القُدرة الفعلُ مَعدومة فهو غَير مَقدور.

أمّا أولاً: فلأَنَّ الأعدام لا يَستندُ إلىٰ القُدرة.

وأما ثانياً: فلأَنَّ الباقي لا يَستنُد إليهَا.

وهاتان الحُجّتان عندي ضَعيفتان إمّا الأولىٰ: فلأَنَّ الأعراض عِندَنا باقية. وأيضاً فَعَلىٰ تقدير كونها غير باقية يجوزُ وُجود الفِعل لوجود قُدرة أُخرىٰ.

وَامّا الثانية: فإنّا قد بيّنا أنَّ الإعدام يجوزُ تعلقه بالقادر وكذلك البَاقي، عَلى أنّا

---

(١) أي الشيخُ الرئيس أبو عليّ بن سينا.

(٢) زيادة من خ٣.

نقول هذا الامتناع إنّما لزم من فرض اجتماع القُدرة والفعل، والمدّعىٰ إمتناعُ وجود القُدرة قَبل الفِعل لِذَاتها لا بانضمام غَيرها إِليهما.

[٥٨/٦٩] **مسألة:** القدرةُ غَير مُوجبةٍ للفعل وخالف في ذلك جَماعَة الأشاعرة.

وحُجّتنا في ذلك ما تقدّم فإنها لو كانت مُوجبة والقُدرة قدرةٌ عَلى الضدّين فَيلزم وُجودُهما معاً.

وأمّا بقاء القُدرة فمذهبُ الأشاعرة فيه مَعلومٌ، ووافَقهُم علىٰ ذلك البَغداديّونَ من المعتزلة، والسيد المُرتضىٰ شك في بقائها.

وأَمّا المُعتزلة فاستدلّ الخوارزميّ عَلى بقائها بأنها عِبارة عن البُنيَة ولا شكّ في استمرارها علىٰ طريقة واحدة.

وَأحتجَّ البَصريونَ علىٰ ذلك بأنّه يَحسنُ منا ذمٌّ من ترك رَدّ وديعة بَعيدة منه بمقدار عَشرُ جهاتٍ في عشر أوقاتٍ مع الأمر بردّها، فلَو لم يكُن فيه قُدرةٌ علىٰ الردّ لما حَسُن ذمّه إلّا علىٰ ترك قطع الجهة الأولىٰ وذلك لا يُمكن إلّا مع البَقاء.

إعترض علَيهم الخَوارزميّ بأنَّ هذه القُدرة الباقية ليست قدرةً علىٰ الردّ إلّا علىٰ التقدير بأنْ يَفعل بها مقدّمات الردّ من قطع المَسافة ثم يَتمكن به من الرَّد، وهذا لا فرقَ فيه بين القُدرة الباقية والقُدرة الحادثة وقتاً بعد وقتٍ في أنّه يتمكن بها من الرَّد عَلى جهة التقدير، فصحّ ذمّه علىٰ أنْ لا يفعل الرَّد بمقدماته.

وعندي في هذا نظرٌ فإنَّ القُدرة علىٰ أمرٍ مشرُوطٍ بشرطٍ مُمكنٍ، يكونُ قدرته علىٰ ذلك الأمر، فيحسُن الذّم في ترك الرَّد علىٰ التقدير الأول.

أمّا إذا قيلَ أنّه لا قدرة علَى ذلك الأمرُ وإنّما القُدرة علىٰ الشرط، لَم يَحسُن الذّم علىٰ ترك الرَّد.

[٥٩/٧٠] **مسألة:** ذَهَب مَشايخُ المُعتزلة إلىٰ أنَّ القُدرة تتعلّق بالمُختلِف في الوَقت الواحد بما لا يتناهىٰ، وتتعلق بالمُضَادات المُتنافيةِ علىٰ البَدل لا علىٰ الجَمع، بمعنىٰ أنّه لا يُمكن وُجود المتنافين معاً وإنْ تعلّقت بهما القُدرة.

وامّا المتماثل فإنَّ القُدرة لا تتعلق إلّا بجزء واحدٍ، في الوَقت الواحد، والمَحلّ

الواحد، وتعلّقها بالفعل في الأوقات لا يتناهىٰ، وكذلك تعلقها بالفعل في المحالّ.

إحتجّوا علىٰ تعلّقها بما لا يَتناهىٰ من المُختلف بأنّا نقدرُ علىٰ جَذب جسمٍ مفروضٍ فيه عدم النِهاية إذا لم يكن فيه ثقلٌ ولا اعتمادٌ إلىٰ خلاف الجَذب بقدرةٍ واحدةٍ، والكَونُ في كلّ جزءٍ من ذلك الجسم يخالفُ الكَون في الجزء الآخر.

والإعتراض: أنَّ بعض الأجزاءِ إنّما يَحدُث فيهَا الحركة بسبب الإعتماد المباشر، والآخر يتولّدُ عَن الفعل المُباشر وذلك لا تأثير للقُدرة فيه وإنّما تأثيرها في السبب المُوجب. اللهمَّ إلّا أنْ تقولوا إنَّ القُدرة علىٰ السبب قدرةٌ علىٰ المُسبّب فحينئذٍ يُقال لَهُم إن عَنَيتُم بالقُدرة علىٰ المُسبّب تأثيرها فيه ابتداءً فهو باطلٌ قطعاً، وإنْ عَنَيتُم به أنّه مُستندٌ إلىٰ القُدرة بواسطة السبب فذلك هو الحقُّ، وهو غير نافعٍ لكُم فإنّ الكلامَ فيما يُؤثّر فيه القُدرة بذاتها.

وآحتَجُوا علىٰ تعلقها بالمتماثل علىٰ الوجه الذي ذكرناه بأنّها لو تعلقت بأكثر من جزءٍ واحد مع اتحاد الوَقت والمحلّ لتعلقت بما لا يتناهىٰ من المتماثلات مع إتحاد الوقت، المحلّ، والتالي باطلٌ فالمتقدّم مِثلُه.

بَيانُ الشرطية: إنّ كلّ متعلقٍ بغيره متىٰ تَعدّى في تعلقه الواحدَ لَم يتناه متعلقه، ومتىٰ إنحصرَ متعلقُه لَم يتجاوز الواحد.

أمّا الأولُ: فبالقياس عَلى القُدرة عَلى المُختلَف والمتماثل مَع تَغاير الوَقت أو المَحلّ.

وامّا الثاني: فبالقياس علىٰ العُلوم والإرادات.

وأما بَيان بُطلان التالي: فلأنّه يَلزم منهُ عدم الفرق بين القويّ والضعيف في حَمل الثقيل لأنّهما قادران عَلى ما لا يتناهىٰ في هذا الموضوع.

وهذه الحجّة ضعيفة جدّاً وضَعفُها غَنيٌّ عن البَيان.

[٦] ***مسألة:*** التَركُ عندنا عبارةٌ عن عدم الفعل.

ومَشايخ المُعتزلة ذَهبوا إلىٰ أنّه ضدُّ الفِعل، واختَلَفوا فذَهب أبُو عليّ إلىٰ أنّه لا يَجوزُ خلوّ القادرِ بقدرة عن الأخذ والترك في المُباشر، وجوّزه في المتولّد بشرطِ

زَوال المَنع، وذهب آخرون إلىٰ جَواز ذلك مطلقاً.

وآحتجّ أبو هاشمٍ علىٰ جواز ذلك في «البغداديّات» بانَّ القادرَ لكونه قادراً لو لم يَجُزْ خُلّوه عن الأخذ والترك لما جازَ خُلُوَّ القديم تعالىٰ عَن ذلك، فكان يَلزمُ قِدَم الفعل.

وهذه الحُجّةُ عندي ضَعيفةٌ، فإنَّ القياس لا يُفيد اليقين لا سيّما مع خُلُوهُ عن الجامع الصالح للعلّية.

وآحتجّ أبو عليّ بأنّه لو جاز خلّوه عنهُما وقتاً ما لجازَ دائماً، وذَلك يقتضي خروجُ المكلّف من الطاعات والمعاصي فيَخرج عن استحقاق المَدح والذمّ.

ولقائل أن يقول: لا إستبعادَ في جواز ذلك، نَعم وقوعُهُ مُستبعدٌ لكون القادر متعرّضاً لدواعي الحاجة المُستلزمة للفعل.

[٦١/٧٢] *مسألة:* هَل يَصحُّ اجتماعُ قدرتين عَلى مقدورٍ واحدٍ، الحقُّ عندنا ذلك.

وذهبَ مَشايخُ المعتزلة إلىٰ المَنع واحتجُّوا بوجهين:

الأول: أنّهما لو كانا قادرين علىٰ مَقدورٍ واحد لَم يكونا قادرين، والتالي باطلٌ لمخالفة الفرض فالمقدّم مِثله.

بَيانُ الشرطية: أنَّ القادرَ هوَ الذي يُوجدُ الفعل عند داعيه وينتفي عند صارفه، وإذا كان كذلك فإذا فرضنا أحدهما مُريداً لذلك الفعل والآخر كارهاً لَهُ فإن وُجدَ خَرج الكارهُ عن القُدرَة، وأنْ لم يُوجد خرَج المُريد عن القدرة.

الثاني: أنّهما لو فَعلاه لم يَحصل التمّيز بينه وبين ما إذا فَعله أحدُهما.

وهذان الوجهان عندي ضعيفان:

امّا الأولُ: فلأنَّ المُحال انّما لزم من اجتماع القُدرتين مع الإرادة والكراهة معاً، ولا يَلزم من استلزام المَجمُوع للمُحال إستلزام أحد أجزائه علىٰ التعيين ذلك المُحال، وأيضاً الفعلُ إنّما ينتفي عند الصارف لا مطلقاً، بل إذا لم يوجد فاعل آخر ولا يَلزمُ خروج القادر عن القدرة.

وأمّا الثاني: فالمحالُ انّما يَلزمُ علىٰ تقدير صدروه عنهما جمعاً لا علىٰ تقدير

صدوره عنهما انفراداً، فالغلطُ نشأ لهم في الحُجّتين لأجل أخذ ما بالعَرَض مكان ما بالذات.

وأجاب محمود عن الثاني: بانَّ التميّيز قد يَكُون حَقيقياً وقد يَكوُن تقديرياً، ومُطلق التميّيز كَافٍ وهو حاصلٌ هَاهنًا علىٰ تقدير الإجتماع لأنّه حينئذ إذا فَعلاه فامّا أنْ يمنعا ثالثاً قُدرته كقدرة أحِدهما أو لا يَمنعهُما، فانْ منعهُما وقَع نظراً إلىٰ القدرة الزائدة فيحصَل التميّز الحقيقي، وإنْ لَم يَمنعهُما حَصَل التمييز التقديريّ باعتبار أنّه لو منعهما لَوقَع التميّز.

وهذا الكلام ضَغيفٌ.

تذنيب: فَرّع المشايخ عَلى أصلهم اختلافُ القدرة لأنّها لو تعلقت قُدرَتان بمقدورٍ واحدٍ لَم يَمنع اختصاص إحدىٰ القُدرَتين بقادرٍ والأُخرىٰ بآخر، فَيصح بهما مِقدور واحدٍ وَهُو هدمٌ لَما اسّسوَه.

وهذا ضعيفٌ فانَّ مَع تَسليم الأصل يُمنع المُلازَمة وإلّا لَزم هدمُ الأصل.

تذنيب: قالوا القدرة غير متضادّةٍ لأنَّ المتعلق بالغير انّما يُضادُّ ما تَعلق بذلك الغَير علىٰ عكس ما تعلّق به الاولُ فاتحادُ المُتعلق شرطٌ في التضادّ، ولا يعقلُ ذلك في القُدَر.

[٦١] ***مسألة:*** إذا حَلّت قُدرتان مَحلّاً واحداً قالَ أبو عَليّ وأبُو هاشم يَمتنعُ وُقوع الفِعل بأحديهما دُون الأُخرىٰ، وَجَوّز ذلك أبو عبدالله.

حجتهما: اَنَّ كل واحدة مِنهُما صالحةٌ للفعل، فاسنادهُ إلىٰ إحدَيهما دُون الأُخرىٰ يكونَ ترجيحاً مِن غير مُرجَح.

وفيه نظرٌ، فإن القُدَر عندهم مُختلفة فَجازَ إسنادُ الأولويّة إلىٰ أحديهما دون الأُخرىٰ، وَإنْ اشتركت في الصلاحية أيضاً فهما مُعَارضان بالقادر الذي يَترجحُ أحدَ مقدوريه عَلى الآخر لا لمُرجّح.

حُجّة أبى عَبدالله: أنّ القادر يَصحُ الفعلُ منه لكونه قادراً فكيف يمتنعُ عنه ضدّ الفِعل الذي هَو الترك لإحدىٰ صفتيه دُون الاخرىٰ.؟

[٦٣/٧٤] **مسألة:** القُدرة غيرَ مقدورة لَنا، واستدلّوا بأنّهُ لَو كانَ كذلك لَوجب أن يَزيد في قدرتنا علىٰ ما هِي عليه.

ولِقائل اَن يَقُول: القُدرة متوقفةٌ علىٰ أُمُورٍ كالحياة والبَنْيَة وهذه من أفعال الله تعالى فَلِمَ لا يَجوُز توقف القدرة علىٰ زيادة أمرٍ آخر من فعل اللهِ تعالىٰ وذلك ألامرُ ليَسَ بحاصلٍ فلا يَقْدرُ عَلىٰ فعل الزيادة فينا.؟

اَجائبوا: بأنّه كان يَجبُ صحة وجود ذلك الأمر فيزيدُ في قدر أنفسنا، وَلصارت حالُنا في تَقوية نفوسنا كحال القَديم تعالىٰ وَهُو باطلٌ.

واَنتَ خَبيرٌ بسقوط هذا الكلام.

[٦٤/٧٥] **مسألة:** تَخرجُ القُدرةَ عن تعلّقها لأمورٍ:

منها: ما هُو راجعٌ إلَيها وهو عدمها فإنّه متّىٰ عدمت القُدرة لم يَبقَ متعلقةً بشيء.

ومنها: ما هُوَ راجعٌ إلىٰ المقدُور، وقد ذكروا فيه ستة أوجهٍ:

أحدها: وجوُدُه فانّه انّما يَحتاجُ إلىٰ القُدرة لأجل الإخراج من العَدَم إلىٰ الوجود فَبعَد الوُجود لم يَبق احتياجٌ إليها.

الثاني: وجود السَّبب لأنّه مَع وجوده لا يمكنُ الترك فيكون القُدرة زايلة.

الثالث: حُضُور وقت المقدور لأنَّ تأثير القُدرة انّما هُوَ في صحّة الفعل بها في الزّمان الثاني، فَإذا حَضَر وقت الفِعل وَوجدت القُدرة كانَ وقت الفِعل هُوَ الوقت الثالثُ لا الثاني. هذا خلفٌ.

الرابع: حُضُورِ وقت السبب وبيانُه قريبٌ مما مرّ.

الخامس: يقتضي وَقت الفعل.

السادس: يقتضي وقت سببه وهو ظاهرٌ.

تتمة: =

تشتمل علىٰ مسائل ذَهبَ أُصولٌ بعضها:

قَالت المعُتزلة: يَستحيلُ وجود الفعل حال حدوثِ القُدرة وانَّما يصحُّ الفِعلُ

بَها في الزمان الثاني من وُجودها، وإلّا لاستغنىٰ الفعلَ في نقله من العَدَم إلىٰ الوجُود عَنها، وذلك يَقدحُ في وجوب تقدّمها.

ونَحنُ نقول: المُقارَنةُ الزمانية لا يُخرِج المعلُول عن الإحتياج فكذلك في جانب القُدرة. ولا نرىٰ فرقاً بينهما سوى المقارنة بالشُعور وعدمِه، والوجوبُ في العلّة والإمكان في القُدرة.

[٦٥] ***مسألة:*** اَوجبَ البغدادّيون مُقارَنة القُدرة للفعل لأنَّ المشى لابد مَعَه من قُدرة مُقارنة.

ونَحنُ نقول: المشيُ عبارةٌ عَن حركاتٍ مَخصوصةٍ، والحَركاتُ مركّبةٌ من الأجزاء ألافراد، وكلُّ جُزءٍ من الأَجزاء له قُدرة فيحتاجون إلىٰ الإِستدلال عَلى مُقارَنتهما. وما ذَكرُوه لا يدلّ عَلى ذلك فانَّ قُدرة المشى في الَحقيقة قُدَرٌ مختلفة.

واَعلَم أنَّ مذهب البغداديّين أنّ القُدرة لا تصح علَيها البقاءُ عَلى ما نقلناهُ عنهُم، وأنَّ القُدرة متقدّمة علىٰ الفِعل. فَخلُص لنا من هذه الأقوال أنَّ المُقارن للفعل لَيس هُو القدرة المتقدّمة بل تلك مفقودة، وتخلفها اُخرىٰ موثرة وإلّا لَزِمهم التَناقُض.

[٦٦] ***مسألة:*** ذَهبت الأشاعرةُ إلىٰ انَّ العَجز أمرٌ وجودي، قالوا لأنّه لَيس جَعلُ العَجز عبَارة عن عَدَم القُدرة أولىٰ من العَكس.

وهذا الكلام رَكيك فإنَّ عدم الأولوية مع عدم فقدان الدّليل هو الحقُّ ولا يُستدل به علىٰ ثبوت أحد المَعنيين دون الآخر.

ذهبَ أبو عليّ إلىٰ أنّ العَجز معنىٰ يضادُّ القدرة، واَبو هاشم قالَ بذلك أولاً ثم شك ثانياً.

والصواب اَنْ نقول: اِنْ كانت القُدرة عبارة عن سَلامة الأعضاء فالعجزُ آفة تعرض للأعضاءِ[1] فيكون وجودياً، وانْ كانت القدرة عبارة عن الهيئة العارضة عند سَلامة الأعضاء فالعَجزُ عدم تلك الهيئة.

---

(١) في خ ٢: الأجزاءِ.

والبحث في هذا علىٰ الإستقصاء مما لا فائدة فيه.

البحث الرابع عشر: في الاعتقادات

وهي اُمورٌ غَنية عن التعريف يُمكن الحُكم فيها بالنَفي والإثبات. وَهي امَّا اَنْ تكونَ جازمة أولا، والأوّل إمّا أنْ تكونَ مطابقة أولا، والأول امّا اَنْ تكوُنَ ثابتة أولا، والأول هو العِلمُ والثاني هو التقليد للمُحقّ، وغير المطابق هو الجَهلُ المركبُ، وغير الجازم هو الظن، وقد لاحَ من ذلك انَّ الاعتقاد جنسٌ لهذه، وقد أخرج بعضُهم الظنَّ منهُ، وأبو الهُذيل اَخرج العلم أيضاً. وجماعة قسّموا غير الجازم إلىٰ ما يُرجّح اَحدُ طرفيه عَلى الآخر وإلىٰ ما لا يُرجّح، فالذي يُرّجح[1] هوَ الظنُّ، والذي لا يُرجّح إنْ تَساوىٰ الطرفان فيه فَهو الشكُ وإلّا فهو الوَهم. وقد أدخلَ هؤلاءِ في الإعتقاد ما لَيس منه وهو الوَهم والشك كما اَخرج اُولئك من إعتقاد ما هو منه.

[٦٧/٧٨] *مسألة:* اختلفُوا في العِلْم فَذهَب المحققونَ إلىٰ انّه غَنيٌ عن التعريف.

وجماعةٌ من المتكلمين ذَكروا في حَدّه إنّه اعتقاد الشيء علىٰ ما هو عَليه، وزَاد آخرون مع سكُون النفسِ.

وجماعة من الأوائل قالوا: انّه حُصول صُورة الشيء في العِقل.

وَاعترِض عليهم: بأنّه يلَزمُ منه أنْ يكون الجمادُ الموصُوف بالسواد عالماً به، وأيضاً عِلمُنا بذاتنا إنْ كان نَفسُ ذاتنا لَزم من العِلمِ بذاتنا العِلمُ بعلمنا بذاتنا، وَيلزمُ دوام عِلمنا بذاتنا ما دامتَ ذاتنا. واَنْ يكونَ علمُنا بعلِمنا بذاتنا نفسُ علمنا بذاتنا الذي هو نفَسُ ذاتنا، وتُرامى العلومُ إلىٰ مالا يتناهىٰ.

وإنْ كانَ غيرُ ذاتنا فانْ كان لحصول صورةٍ مُساويةٍ لزم إجتماعُ الأمثال، وإنْ كانَ لصُورةٍ مخالفةٍ بطل ما ذكروه.

وهذان الإعتراضانِ ساقطان.

أمّا الأول فلإغفالِهم القيدُ الذي يُخرجُ به الجَماد عن كونه عالماً، فإنَّ العِلمَ

---

(١) في خ٣: في الإعتقاد يترّجح.

لَيس هو حصُول الصورة مطلقاً بل القابلَ للإدراك.

وأمّا الثاني: فلإنَّ العلمُ بذاتنا نفسُ ذاتنا بالذات وغَيرها بنوع من الإعتبار فلا يلَزمُ ما ذكروهُ من المحاذير، علَى أنَّ لنا في قُولهم (لو كان العلم لحصُول صورة مُساوية لذاتنا لزَم اجتماع الأمثال نظراً ذكرناه في «كتاب الأسرار».

[٥] *مسألة:* ذَهَب من لا تَحصيل له إلىٰ أنَّ العلمَ أمرٌ سلبي[1]، وهو باطلٌ لأنَّ مقابله إنْ كان عدمياً كان العلمُ عدماً للعدم فيكونُ وجوداً، وإنْ كانَ وجودياً كان صادقاً علىٰ المعدُوم فيكون المَعدُوم عالماً. هذا خلفٌ.

وفي هذا الرَّد عندي نظرٌ: فانَّ عدم الأمر العدَّمي لا يَلزمُ أنْ يكون وجودياً. ولو سلّم ذلك لكن في قوله (أنَّه علىٰ تقدير وُجود مقابله يكون المعدومُ عالماً) المنعُ قائم فإنَّه جازَ أنْ يكون عدمياً، وانْ كان لا يصدُق إلّا علىٰ الموجود كَما في الوجُوب.

وتحقيق هذا إنّما يَظهرُ بما أقولُه هاهنا: وهو انَّ الوجُودَ قد يُؤخذ باعتبار إضافته الى الخارج، وقد يؤخذ باعتبار إضافته الى الذهن، وقد يؤخذ باعتبار الأعمَّ الصادق عليهما معاً. ويُؤخذ العَدمُ باعتباراتٍ ثلاثٍ مُقابلةً لتلك المَلكات، وقد يُؤخذ الوجُود وَالعدم كلّ منهما مقِيساً إلىٰ ماهيةٍ مّا فيقال لتلك الماهية أنها وجودية أو عدمية بالإعتبارات المذكورة فإذا صدَق علىٰ ماهيةٍ أنها عدمية لَم يلزم اَنْ يكونَ سَلْبِها وجودياً، فإنَّ المعدوم في الخارج الثابتِ في الذهن يجتمعُ مع مقابله، وسلبها هو السلبُ علىٰ العَدم في الخارج كما هو الحال في العَمى وسلبه.

[٦] *مسألة:* ذهبَ قومٌ إلىٰ انَّ العلم اَمرٌ اضافي، وجماعةٌ من الأَوائل ذَهَبوا إلىٰ انّه أمرٌ زايد علىٰ الإضافة ويتغير بتغيّر الإضافة.

ولا شكّ في احتياج العِلم إلىٰ الإضافة وأمّا أنّه هل هُو زايدٌ علىٰ الإضافة أم لا،؟ قلنا فيه نظرٌ. ويُلزم الفريقين علمُ الإنسان بنفسه فانّا إذا جعلناه نفسُ الإضافة لم يَكُنْ بُدٌ من أمرين تقع الإضافة بينَهُما. قالوا الذاتُ من حيث انّها عاقلة مغايرة لها من

---

(١) في خ٣: (أي سلب المادة).

حَيثُ أنّها معقولَة وإذا صحّت المُغايرة بهذا النوع من الإعتبار صَحّت الإضافة.

وهذا خطأٌ فان المُغايرة حينئذ تتوقف علىٰ ثبوت التعقل، فَلو كان التعقلُ متوقفاً عليها لزَم الدور.

قال بعضُ المحققين[١]: المقتضي للمغايرة هوَ العلمُ وليست المغايرة مقتضية لِلعلم: بل هذه المغايرة لا تنفكُّ عن العلم كما لا ينفّك المعلُول عن علّتِهِ، ولا يلزمُ الدور.

اقول: وهذا ضعيف فانَّ المُغايرة ليست مقتضية للعلم ولكنَّ العلم متوقّفٌ عليها تَوقف المشروطِ علىٰ الشّرط، فلو تَوقفتْ المُغايرة علىٰ العِلْم توقف المُعلول علَىٰ العلةِ، لزم الدور، وامّا إذا جَعلنا العِلمَ عبارة عن حصول الصورة فقد اتفقَّ المحقّقونَ منهم علىٰ انّه لا احتياج إلىٰ صورةٍ زايدةٍ بل الصُورة العَاقلة لنفسها إنّما يَعْقِلُ نَفسَها بَنفسها، وهذا يلزم منه إضافة الشيء إلىٰ نَفسِه.

أجابَ الرئيس: بانَّ العَاقل هُو الذي يَحضُر عنده المُجرّد وهَو صادقٌ علىٰ ما يكون المُجرّد فيه هو نفسُ العاقل أو غَيره، ولا يلزم من كذب الخاصّ كذب العام، وأيضاً الشخصُ زايدٌ علىٰ الماهية فالعاقلُ هُو المجموعُ [أي علمُ الإنسان بنفسه الذي هو مطلق العلم][٢]، والمَعقولُ هو الماهية.

وردّ في الأول: بانَّ العُموم في اللفظ والعَقْلِ لا يقتضي صحة وجُود العَام بدُون الخاص في نَفس الأمر، كما إنّ قولنا هَذا الشيء علّة اَعم من كونهِ علةً له أو لغيره في التصورُ واللفظ مَع انَّه يستحيلُ وجود العام في أخصّيه معاً في نفس الأمر.

وفي الثاني: بأنّه غَير مَحل النزاع فانَّ البحث في علم الإنسان بنفسه لا في عِلمه بأحد أجزائه[٣] وَيلزم القائلين بالإضافة أنْ لا يكوُنَ المعدوم معلوماً وأنْ لا

---

(١) يقصد به الخواجه نصير الدين الطوسي ـ رحمه الله ـ.

(٢) زيادة في ٢ و٣.

(٣) في خ٣: جُزئيه.

يكون شيء من الإدراكات جَهلاً.

[٧] مسألة: ذهب قَومٌ من الأوائل إلىٰ انَّ التعَقُّل يَستدعي الإتحاد مَع المعْقول وهو خطأ، فانّ المتّحدين إنْ بقيا فَهما إثنان، وإنْ عَدَما أو عُدم أحدهما فلا إتحادَ مع المعدُوم سواءً حَصل ثالثٌ أولا. وأيضاً إذا عقل عَاقلان مَعقولاً واحداً لزم اتحادُ العاقلين أو فساد مذهبهم. وأيضاً إذا عقل عاقلٌ معقُولين لزم أحدُ المحذورين.

[٧١] مسألة: إنْ قلنا انَّ العلمَ إضافة فلا شكّ في أنّه عَرَضٌ، وأمّا إذا قلنا أنّه عبارة عن الصورة فلا شكّ في أنَّ صورة الإعراض أعْراضٌ، وأما صُور الجواهر فالحقُّ عندنا أنّها كذلك لأنّها مفتقرة في وجودها إلىٰ المحلّ الذي هُو النفسُ.

وقد ذهب قَوم من الأوائل إلىٰ أنها جَوهرٌ لأنَّ حَدّ الجَوهر هو الذي إذا وُجد كان لا في موضوعٍ صَادق عَليها، وهو خطاءٌ فانَّ الجَوهر النفساني يَستحيلُ وجودُه في الأعيان، إنّما الموجود هَو المساوي له في الصورة لا نفس الحقيقة.

وَذهبَ آخرون منهم إلىٰ أنّها جَوهرٌ بهذا الاعتبار وَعرضٌ بالإعتبار الذي قُلناه، فَهو جوهرٌ وعَرضٌ معاً. وهؤلاء عن التحقيق بمعزلٍ.

[٧٢] مسألة: ذهب القائلون بأنَّ الإعتقادَ جنسٌ للمعلوم، وغَيرها من المُعتزلة إلىٰ انَّ الاعتقاد يكونُ عَلَما لأمورٍ:

منها: إستنادُ الاعتقاد إلىٰ النّظر الصَحيح أو تذكّره.

ومنها: أنْ يكون فاعلُ الإعتقاد عالماً بمُعتقده، فانَّ علوُم العَقل إنّما يكونُ علوماً لأنّ الله تعالى يَخلُقها وهو تعالى عالمٌ بمعلوماتها، وكذلك إذا فَعل أحَدنا اعتقاداً بما يَعلَمهُ فانه يكونَ علماً.

ومنها: أنْ يكونَ عالماً بجملةٍ فيدخل المُفَصلُ في تلك الجُملة، فانَّ اعتقاده لذلك المُعيّن يكون علماً لكونه عالماً بالجملة.

وآستدلوا بأنَّ أحدنا يكون عالماً عند إقتران كل واحدٍ من هذه الوجوه بالإعتقاد وينتفي عِلْمه بانتفائها، فَعَلِمنا أنَّ المُوثر هذه الوجوه.

وهذا الاستدلال ضعيفٌ فإنَّ الدورانَ لا يفيدُ اليقين عَلى ما يأتي.

قال أبُو الحُسين: النَظَرُ الصحيحُ وتذكّره إنّما هو ترتيب علُوم كاسبةٍ ليعلم داخل تحتها، وتلك العلُوم مُجمَلة فهو داخلٌ تَحت القسم الذي ذَكروه من إدخال التفصيل في الجُملة. وكونُ الفاعل للإعتقاد عالماً بمعتقده لَيس له تأثيرٌ في ذلك فانّه كيف يكونُ عِلمُ الفَاعل مؤثراً في كون الإعتقاد المفعُول في الغير علماً؟

فإن قالوا: كونه عالماً يؤثر في وقوع الإعتقاد علىٰ وجهٍ يكون عِلماً.

قلنا: فالمُوثر في كونه علِماً هو ذلك الوجه لا علمُ الفاعل.

[٧٣/٨٤] **مسألة:** العِلمُ علىٰ ضربين، ضَروريٌ ومكتسب. وفاعل الضـرُوري هُـو الله تعالى، وفاعلُ المكتسب هو نفسُ العالم لأنّا نجدُ من اَنفُسَنا أنّ المكُتَسبَ يُوجَد عند قصدنا ودواعينا وينتفي عِند وُجود صَوارفنا.

والضروري منه ما يَحصُلُ ابتداءً كالعِلمْ بانّ الوجُودَ والعدَمَ لا يجتمعان ولا يرتفعان، وقد يَحصُل عند سببٍ كالمُشاهِدات والمُجرّبات.

وعـند الأوائـل أنَّ العُـلوم الضـروريّة تـنقسمُ إلىٰ اُوليّـاتٍ، ومُشـاَهداتٍ، ومُجرَّباتٍ، وحدَسيّاتٍ، ومتواتراتٍ، وفطريّات القياس. وَفاعلها هو الله تعالى عقيب الاستعداد الحاصل من الحَواس.

والعُلوم النظّرية حاصلة بفعلنا عِند حصُول الإستعداد المُستفادُ من العُلوم الضرورية.

[٧٤/٨٥] **مسألة:** العِـلمُ عـند الأوائـل يَـنقسمُ إلىٰ فـعلّي وانفعـاليّ، والأول هـو المُحَّصل للأعيان الخارجية، والثاّني هو المُستفادُ منها.

[٧٥/٨٦] **مسألة:** العَدَم إنّما يعلم بواسطة ملكته، وقد ظَنَّ قوم أنَّ المَعدُوم غير مَعلوم، والّا فهو ثابت.

وهذا ظنٌ فاسدٌ فانَّ المعلُومَ ثابتٌ ذهناً لا عيناً، وقد اَسلَفنا في هذا قانوناً.

[٧٦/٨٧] **مسألة:** لابُدَّ فـي العِلم مـن المُطَـابقة وإلّا لكـانَ جَـهلاً، وهـو حكـايةٌ عـن المَعلُوم وتابعٌ له لا علىٰ معنى أنّه متأخرٌ عَنه في الوجود، بل علىٰ معنى أنّه لولا تحقق المَعلوم علىٰ حالةٍ مّا لِمّا صحَ تعَلق العلم به علىٰ تلك الحال، وَسواءٌ تقدّم

العلم أو تأخّر فانّه بهذه الحال، ولا يستبعد ذلك فإنَّ الحكاية كما تتأخرُ قد تَتقدم.

[٦٩] **مسألة:** لابُدَّ للعلم من متعلقٍ، وهَو مذهبُ الاوائل، ومن المعتزلة إبنُ الإخشيد[1] وأَصحابه وأبي القاسم البلخيّ.

وذهبت طائفةٌ أُخرى إلىٰ أنَّ ها هُنا علوماً لا مَعلُومات لَها ولا يتعلّق بشيء وذلك كالعلم بانه لا ثاني للقديم، فانّه علمٌ بغير مَعلوم لانَّ المَعلُوم امَّا موجود أو مَعدُوم، وَهذا ليس بموجودٍ وهو ظاهرٌ ولا بمعدومٍ. قالوا وإلّا لصحَّ وجُوُده، والتالي بَاطلٌ فالمقدَم مثله.

وَعندنا: هذا خطأٌ فانَّه يستحيل وُجود إضافةٍ بدون مُضافٍ اليه، وَما ذكروه من العلم بثاني القَديم فإنَّه معدومٌ وليَس كلُّ مَعدُومٍ يصحُّ وجودُه. وهذا بناءٌ منهم علىٰ خطاءهم في إثبات المَعدُوم، وهو ثابتٌ ذهناً، وثُبوته الذهني بالقياس علىٰ مَعنى أنَّهُ يَعقلُ القديم تَعالىٰ ثُمَّ يَعقل أنّه لا ثاني له مساوٍ له، وكذلك إذا عَلِمنا عدَم الضدّ له تعالى، فانَّما نعلمُه بالمقايَسة علىٰ مَعنى أنّه ليس لله تعالىٰ شيء نَسبَتُه إليه نسبة السّوادِ إلىٰ البَياض، فكذلك إذا عَلمِنا اِجتماع الضدّين فإنّا نعلمُه علىٰ معنى انّه ليس بين الضدّين من الإجتماع ما بَين السّواد والحركة مثلاً، وهؤلاء إنَّما وقعوا في هذا الخَطاء لجَهلهم بالثُبوت الذهني.

[٧٠] **مسألة:** الحَقّ عنَدنا أنَّ العلمَ الواحد لا يتعلقُ بمعلومين فانَّا اعتبرنا في العِلم المُطابقة، وَيستحيلُ مُطابقة شيء واحدٍ لشيئين، ومن قال إنَّ العلَمَ اضافة يحيلُ ذلك أيضاً فانَّ الإضافة يتعددُ بتعدد المُضاف إليه.

وَعند أهل السنَّة أنَّ علمَ الله تعالىٰ يَتعلق بمعلوُماتٍ لا نَهاية لها مَع أنّه واحدٌ. ونُقل عن أبي الحُسين البَاهلي[2] أنَّ عَلِمْنَا الواحد يَجوز تعلّقه بمعلوماتٍ

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن علي، من أفاضل المعتزلة وصلحائهم ولد سنة ٢٧٠ هـ سكن بغداد في دربٍ يُعرف بدرب الإخشاد، كان محباً للعلم والعلماءِ ويصرف أمواله عليهم. له مصنفات، توفي سنة ٣٢٦ هـ.

(٢) محمد بن محمد الباهلي (أبو الحسين) الشافعي، توفي سنة ٣٢١ هـ له تصانيف.

كَثيرة، وحُكي ذلك أيضاً عَن أبي الحسن الأشعري، وأنكَره أبو اسحاق[١] وقال انّه ذكره في الإلزامِ علىٰ مَنْ يَقولُ العِلم الواحدَ يتعلق بمعلومين.

ونَقل الجُبّائي جَوازُ تَعَلق العِلمَ الواحد بمَعلومَين.

ونُقِلَ عن أبي مَنصور البَغدادي[٢] (من أهل السنة) وجوب ذَلك.

وعن القاضي أبي بكر[٣]: كُلّ مَعلومين لا يَنفكُّ أحدُهُما عن الآخر يَجوز أنْ يتعلّق بهما علم واحدٌ، وهو منقولٌ عَن أبي القاسم أيضاً.

وهذه الأقوال كُلّها ضعيفة عندنا لما مرَّ.

[٧٩/٩٠] *مسألة:* العِلمُ المتعلق بالمُختلفات مُختَلَفٌ لأنَّ العِلَم لابُدّ فيه من المطابقة، وَمطابقة الواحد لمُختلفين محالٌ. وَمنَ قالَ إنَّ العِلمَ اضافة كانَ كذلك إنْ كان يَتنوّعُ المُضَافات يقتضي تنوع الإضافات، وإلّاكانَ في محلّ التوقف مشككاً.

وَقد ذَهبَ قوم إلىٰ أنّها مُختلفة سواء تَعلّقت بالمُختلِفات أو بالمُتماثلات، لأنَّ العِلمَ بالمَدلُول مشروطٌ بالعِلم بالدليل، وَلأنَّ اعتقاد قدم الجسم يُضادّ إعتقاد حدُوثه.

وهذا غَير مُفيدٍ فانَّ لقائلٍ أنْ يقولَ: جاز أنْ يكون العلمُ واحداً والتعلّقات مختلفة. والحُجّة الثانية دالّة علىٰ تضادّ الإعتقاد لا علىٰ اختلاف العلُوم.

---

(١) أبو اسحاق ابراهيم بن محمد الإسفرائينى، الملقب بركن الدين، الفقيه الشافعي، كان من علماءِ نيسابور ودرّس في مدارسها. توفى سنة ٤١٨ هـ.

(٢) أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي، ولد ببغداد ونشأ بها ورحل إلىٰ خراسان مع أبيه وسكن نيسابور وتفقه علىٰ الاسفراييني وقرأ عليه اصول الدين، ومَهر في فنون عديدة وبعد موت استاده خلفه وجلس للاملاءِ في مسجد عقيل بنيسابور وتلمذ عليه جماعة، ثم انتقل إلىٰ اسفراين فمكث بها سنة فتوفي فيها عام ٤٢٩ هـ.

(٣) ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني القاضي، أصله من البصرة، والمُرجّح انه ولد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وعاش ببغداد، ويُعد أنبه متكلمي الأشعرية ويقال انه اول من وُجد لبعض افكار الأشاعرة شكلها الصحيح علىٰ اعتقادهم. توفي سنة ٤٠٣ هـ له مصنفات عديدة.

واعلم أنّه يُشترط في تماثل العُلوم تعلّقها بالشيء الواحد، علىٰ الوجه الواحد،في وقتٍ واحدٍ، علىٰ طريقةٍ واحدة، فاتحاد الشيء لابُدّ منه لأنّ العِلمَ المتعلقُ بأحد المُختلفين مخالفٌ للمتعلّق بالآخر وكذلك اتحاد الوجه، فانّا لو عَلمنا [إحدىٰ][1] الذاتين[2] باعتبار صفةٍ وعلمناها باعتبار صفة أُخرى لكانا مختلفين، ولابدّ من اتحاد الوقت فانّا لَو علمنا أنَّ زيداً موجودٌ اليوم وعلمنا أنّه موجودٌ غداً لكانا مختلفين، ولابدّ من إتحاد الطريقة فانَّ علمنا يتعلقُ بالمعلومات تعلّق العُلوم، وعلم الله تعالى يتعلق بها تعلق العالمين، فهُما مُختلفان. وأبو هاشمٍ لم يعتبر اتّحاد الوَقت فَجَعل العلم بانَّ زيداً موجود بالأمس مَعَ العِلم بانَّه لم يتغير عن حاله علماً بانه موجود اليوم.

والحقُّ خلاف ذلك لأنَّ العِلْمَين الأولين حصل منهما علمٌ جديد مغايرٌ لهما، وليس الحاصلُ أحدُ العِلمين السابقين.

٨] **مسألة:** المعلومُ علىٰ سَبيل الجُملة معلومٌ من وجهٍ، مَجهولٌ من آخر، فلمّا اجتمعا في شيء ظُنَّ انّه علمٌ مغايرٌ للتفصيل وليسَ كذلك.

وأبو هاشمٍ منع من العلم الإجماليّ، قال: لانَّ المَعلُوم متميز والإجمالي غَير مُتميزٍ فَهُو غيرِ مَعلُومٍ. والكبرىٰ عندنا كاذبة، اللهمَّ إلّا أنْ نَعني بالتميّز التميّز التفصيلي من كلّ وجهٍ فحينئذٍ يتطرق الكذبُ إلىٰ الصُغرىٰ.

٨] **مسألة:** العلمُ بالكليّ عبارةٌ عَن حصُول صُورةٍ في الذهن يُمكن إنطباقها علىٰ أيِّ فردٍ سبق إلىٰ الذّهن من الأفراد الخارجية، ولا تحقق للكلّي في الخارج خلافاً لأفلاطن القائل بالمُثل، وهذا العلمُ مغايرٌ للعلم بالجُزئي.

وقد يجري لأبي هاشم مُنازَعة هاهنا فَزَعم انَّ من عَلم أنَّ كل ظُلمٍ قَبيحٌ، ثُمَّ عَلم في ضرر معيّن أنّه ظلمٌ، علم أنّه قبيحٌ بعلمه الأول ولم يتجدّد لهُ علمٌ مُبتداء

---

(١) زيادة في خ٣.

(٢) في خ٢: الذات.

يعلم بِه قُبح هذا الضرر المُعيّن.

وهذا عندنا كاذبٌ ووافقنا علىٰ ذلكِ قاضي القُضاة.

حُجة أبي هاشم أنّه لَو عَلِمَه بعلم مبتداءٍ لَصحَّ أنْ لا يفعله ولا يَعلم قُبحَه وإنْ عَلم إنّه ظلمٌ، والتالي باطلٌ قطعاً فالمُقدّم مثله.

ونحنُ نُنازعه في صدر الشرطية فانّه لم يُبَرهِن عَليها، وكيفَ يُبرهن عَلىٰ ما هو معلومُ الكذب.

[٨٢/٩٣] ***مسألة:*** العلم بالإستقبال لَيس علماً بالحالّ. وجُمهور المَشايخ علىٰ خلاف هذا، فانَّ مَن علم أنَّ زيداً يَدخلُ الدارَ في غَدٍ، ثم جاء الغدُ علم دُخول زيد بذلك العِلمْ.

وأبُو الحسين انكَره من وجوهٍ:

أحدها: إنّا قد نجهل العِلمَ بالمستقبل مع العِلم بالحال.

الثاني: إنَّ العلمَ بالمُستقبل غير مَشروطٍ بالحُصول الحالي، والعِلم بالحالّ مشروطٌ به فتغاير.

الثالث: إنَّ من علم أنَّ زيداً سيدخلُ الدارَ في غدٍ ولَم يعلم مجيء الغَد فانّه لا يعلَم بدخُول زيد في الدّارِ، نعم مِنْ عِلْمَ الأول وحصول الغَدْ حَصَل له علمٌ مُستأنف بدخوله الدارَ.

وهذا عندي هُو الحقّ والأولُ جهالةٌ.

تنبيه: قد شَرطنا في العِلْم المُطابقة فيجب تَغيّره عند تغيّر المَعلوم وإلّا لَزم الجَهلُ، ولهذا مزيد بحث سيأتي في علم واجبُ الوجود.

[٨٣/٩٤] ***مسألة:*** ذهبَ الأوائل إلىٰ أنَّ العلمَ بالعلّة يوجُب العلمَ بالمعلول، قالوا: لأنَّ العلّة من حيثُ هيَ هيَ يقتضي المعلول، فالعلمُ بها من حيثُ هي هي يكونُ علماً بها مَع اعتبار العلّية وهي نسبةٌ فلابدّ من تصور المُنتَسب اليه.

ونحن نقول: إنْ أردتُم أنَّ العلم بوجود العلّة وكونها علّةً معاً يوجُبان العلمَ بوجود المَعلُول صدقتم، وإنْ أردتم أنَّ العلمَ بمّاهية العلّة توجب العِلم بماهية

المَعلول، فنَحنُ من وراء المَنع حتّىٰ يظهرَ لنا الدليلُ، وما ذكروه فغَيرُ مفيدٍ لأنَّ تصور الماهية من حيثُ هي هي لا يقتضي تصور لَوازمها الإضافية، وإنْ إقتضىٰ فلا يقتضي تصور المَعلُول من حيث هو هو بل من بعض عَوارضه.

[٨٤] **مسألة:** العِلمُ بذوات المَبادِي إنَّما يَحصُل من العِلم بمباديها لأنَّها مُمكِنَة فبدونَها لا تكون واجبةً.

قالوا: وإذا عَلم بسببه عِلماً كليّاً لأنَّ علمنا بأنَّ الَف موجبٌ للباء علمٌ بالكلّي، وتقييدُ الكلي بمثله لايقتضي الجُزئية. وفي هذا بحثٌ.

[٨٥] **مسألة:** لما كان العِلمُ عند الاوائل هو حُصول صُورةٍ مُساويةٍ للمَعلوم في العالم، وكانَ اجتماعُ صورتين متساويتين في محلّ واحد من غير اختلافٍ لازمٍ أو عارضٍ مُحالاًكانت الحالة في الذهن إمَّا معلومة بنفسها من غَير تضاعف الصور، وإمّا غير معلومةٌ اصلاً.

لكنَّ الثاني من القسمين باطلٌ قطعاً فانَّ حصُول الصورة للشيء لا ينفكُّ عن حُصول ذلك الحُصول عِند اعتبار المُعتبرين، فكان العِلمُ معلوماً بنفسه.

وأبو عليّ الجبّائي وافق علىٰ ذلك فجعلَ العِلمَ يُعلَمُ بنفسه، وخالف في ذلك مَشايخ المُعتزلة فَذَهبُوا إلىٰ انَّ العلمَ يُعلَمُ بعلمٍ آخر، قالوا لأنَّ العلَم لا يتعلقُ بمعلومين عَلى ما سَلف، والعِلمُ المعلومُ متغايران فيتغاير العِلمُ المتعلق بهما.

تذنيب: ذَهب الشيخان[1] إلىٰ أنَّ العلم بالعلم هُو علم بالمَعلومُ.

والحقُّ خلاف هذا، فانَّ العِلمَ إضافة والمَعلُوم قد لا يكون اضافة فيهما متغايران فَكيف يكُون العلمُ بأحدهما هَو العِلمُ بالآخر. ووافقنا عّلى ذلك أبو عبدالله، وأبو اسحاق، وقاضي القُضاة فانهم قالوا العِلمُ بالعلمِ هو علمٌ بكونه علىٰ حالٍ أو حكمٍ.

[٨٦/٩] **مسألة:** العالمُ بالشيء هل يجبُ أنْ يكونَ عالماً بأنه عالمٌ بذلك الشيء؟

---

(١) يريد بهما أبا عليّ وابنه أبا هاشم الجبّائيان لأنهما شيخا المعتزلة.

الحقُّ عندنا أنّه لا يجبُ ذلك، وقد وافَقنا علىٰ ذلك طائفة من الأوائـل[١] ومَشايخ المُعتزلة، نعم إذا اعتبره المُعتبر[٢] وَجبَ تعلّق العلم به.

وأبو القاسم أوجب ذلك.

[٨٧/٩٨] **مسألة:** الحقُّ عِندنا أنّه لا يصّحُ اجتماعُ عُلوم كثيرةٍ لعالمٍ واحد متعلقةٌ بشيء واحد لإستحالة اجتماع الأمثال، وَمنْ جوَّز إجتماع المثلين جوَّز ذلك هاهنا.

ويُحكىٰ عن أبي عليّ المَنعُ مع اعترافه باجتماع الأمثال، قال: فأنَّ هذايَجري مَجرىٰ السّاكن فإنّه لا يَجوز تسكينهُ والمُجتمع لا يجوز جمعه، وعلىٰ تقدير اجتماع العلومُ الكثيرة لا يتزايد المعلوم في الجلاء ولا يَدخُلُ في سكون نفسه تزايد.

وَأعلمْ إنّا نَصفُ الواحدَ بأنّه اعلم من غَيره، فقالَ ابُو علي أولاً المرجع بذلك إلىٰ كثرة العُلومُ، كما يقول إنّه أقدر علىٰ معنىٰ زيادة قُدرته. ثُم لمّا رأىٰ أنَّ احـدُ العالمين اذا علم الشيء بعلمٍ واحد والآخر بعُلومٍ كثيرة وإنَّ ذا العلومُ الكثيرة لا يتزايد عِلمهُ باجتماعها، حَكَم بأنَّ المرجع بذلك إلىٰ كثرة المعلوماتِ، فإذا كـانَ مـعلومُ أحدهما أكثر حكم عَلَيه بالأعلميّة.

[٨٨/٩٩] **مسألة:** العلومُ عِندنا باقيةٌ وهُوَ مذهب الأوائل، وأبي هاشم، وأبي عبدالله. وذهب أبُو اسحاق، وقاضي القُضاة، والسيّدُ المرتضى ـ من اصحابنا ـ إلىٰ أنّها لا يبقى.

لنا: أنّها ممكنة في الزمان الأوّل فيكونُ ممكنة فـي الزّمـان الثـاني وإلا لزم الانتقالُ من الإمكانْ إلىٰ الإمتناع.

وَعندي هذه الحجّةُ ضَعيفة وبيان ضعفها سَيأتي.

احتجّ القائلُون بعدم البَقاء بأنّها لو بقيت لإمتنعَ عدمها، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

---

(١) في خ٣: من أوائل مشايخ المعتزلة.

(٢) نعم إذا كان اعتبرنا بالمعتبر.

بيان الشرطية: أنّها لو عدمت بَعد البقاء لكانَ عدمها إمّا أنْ يكونَ مُستنداً إلىٰ الذاتِ، أو إلىٰ الفاعل، أو إلىٰ طَريّان الضدِّ. والأقسام باطلة فعدمها باطلٌ.

اما الأول: فلأنّه يلزَم امتناع وجود الماهية علىٰ ذلك التقدير.

وأما الثاني: فلأنَّ الفاعلَ أثرُه في الإيجاد لا في الإعدام.

واما الثالثُ: فلأنّه قد يَخرُج من العِلم إلىٰ الشك وليس الشك معنىً يُضادُّ العلم لأنَّ شرط الضدّية تعلق أحد الضدّين بما يتعلقُ به الآخر علىٰ عكس ماتعلق به، والشكُ إنّما يتعلقُ بشيئين، والعلمُ إنما يتعلق بشيء واحدٍ كالشك في حدوث العالم فانّه بعينه شك في قِدَمه فليس بين العلم والشك تضادٌ.

ونحنُ نقولُ: لِمَ لا يجوُز أنْ يَعدِم الفاعل، وما ذكروه لبَيانِه نَفسُ الدعوى فيكون مُصادرة علىٰ المطلوب.

وأيضاً لِم لا يجُوز أنْ يكونَ للعلم ضدٌ يخرج به الإنسان عَن العلم ثُم يَطرءِ عليه الشك وذَلك الضدُ غير مَعلُوم.

وبالجُملَة ضعف هذه الحُجة لا يَخفى.

[٨٩/] ***مسألة:*** الحقَ عندنا انَّ السَّهوَ ليس معنىً من المعاني المضادَة للعلم وإنّما هو عبارة عن عدم العِلمْ عمّا من شأنه أنْ يكُون عالماً، وهو مذهب أبي اسحاقٍ، وقاضي القُضاة. وذَهبَ الشيخان إلىٰ أنّه معنى يُضادّ العِلمْ وهو مذهبٌ لأبي إسحاق أيضاً وأبي عبدالله، لكنَّ أبا عبدالله تارةً يقولُ انّه مقدّمةٌ للعباد، ولكنه لا يَصدُر عنهم لفقد الدَواعي. وتارةً يقول غَيرُ مقدور عليه أصلاً، وهو ظاهر قولُ الشَيخين.

ودليلنا في ذلك أنَّ الواحد منّا لا يَجدُ من نفسه أمراً زايداً علىٰ فقدان العلم حالة السهّو.

أمَّا الشك فذهب أبو علي إلىٰ انّه ليس معنىً مضادٌ للعِلم وقد مرَّ الكلام فيه.

تتمةُ كلامٍ في هذا الباب:

العِلمُ: منه ضروري ومنه كسبيّ. والضروريّات قد مَضى بَيانُ أقسامها، لكن وقَعَ الخلافُ في المتواترات فَذهبَ الأوائلُ إلىٰ أنّها ضروريّة ووافقهم علىٰ ذلك

البصريّون، وذهبَ أبو القاسم الكعبيّ، وأبو الحُسين البصري إلىٰ أنه كسبي، وأحتجَّ أبو الحُسين بأنَّ الكسبيّ هو الذي يتوقف علىٰ نظرٍ واستدلال وهو متحققٌ هاهنا، فإنَّ العِلمَ بذلك إنَّما يَحصلُ بعد العلم بالمُخبرين أخبروا عمّا لا لَبس فيه وليَس إخبارهم مُستنداً إلىٰ النظر حتى يجوز الخطاء فيه، وانَّه قد أخبر جماعَة عظيمة لا يَجوز عليهم التواطؤ والتراسل، ولا يَجُوز عَلَيهِم الكذب اتفاقاً، ولا أنْ يجتمعُوا عَلى الكذب لإشتراكهم في داعٍ يدعُوهُم إلىٰ الكذب، فيُعلَمُ أنَّ خبرهم ليس بكذبٍ فيكونُ صدقاً. ومتىٰ فات العلمُ بواحدٍ من هذه المقدّمات لم يَحصُل العلم التواتري.

والحقّ عندنا خِلافُ ذلك فانَّ العلم بالمتواترات يحصُلُ للصِبيَان ومَنْ لم يَمُارس الإستدلالَ، فسقط ما ذكروه.

[١٠١/٩٠] **مسألة**: أنكر السوفسطائية[1] العِلم مُطلقاً وهم ينقسمون إلىٰ ثلاثة اقسامٍ:

العَبْديّة: وهمُ الذَين معترفون بجميع الأشياء.

والعناديّة: وهم الذين يُنكرون الأشياء مُعَاندةً.

واللا أدْرية: وهمُ الذَين أنكروا جميع الأشياء لِعَدم صحّة المُقدّمات التي يبتَني عَليها البراهين، قالوا لأنَّ أجلىٰ القَضايا وأوضحها هوَ العلمُ بإنَّ النفيَ والإثبات لا يَجتمعان ولا يرتفعان.

وهذا القول باطلٌ فلا يكون شيءٌ من القضايا حقّاً.

وبَيان بُطلانه: أنَّ هذا التصديقَ مسبوقٌ بتصور النفي وهُو غيرُ متصورٍ والّا لكانَ متميّزاً عن غيره، والمتميّز عَن غيره متعيّنٌ، والمُتعيّنُ ثابتٌ، والنفي ليس بثابتٍ.

سؤال: يكون ثابتاً ذهنياً؟.

جواب: الثابتُ ذهناً أحدُ أقسام، مطلقُ الثابت، والنفي المُطلَق مقابلٌ لمطلق الثابت، فلا يكون قسماً منه، وأيضاً النفيُ والإثباتُ قد يُنسَبان الى وجود الشيء في نفسه، وقد يُنسَبان إلىٰ وجوده لغَيره. والأوّل باطلٌ، وإلّا لكانَ الوُجوُد إمّا نَفسُ

---

(١) الذين يعتقدون بانه لا محسوس ولا مقعول.

الماهيّة فتولَنا الماهية موجودةٌ يُنزَّلُ منزلة الماهيةُ ماهيةٌ، هذا خلف.

واما مغايراً لها فَيلزمُ وَصف المَعدُوم بالوجود، والثاني باطلٌ لأنّ الموضوع والمَحْمُول إنْ إتحدا كان ذلك كحمل الأسماء المُترادفة فلا يكون مُفيداً. وإنْ تغايرا كان ذلك حُكماً علىٰ الشيء بأنّه هو غيرَهُ، وذلك حكمٌ بوحدة الأِثنين.

وَاعلم إنَّ هؤء لا يستحقون الجواب لأنَّ المُناظرة انما تكُونَ بعد تسليم مُقدماتٍ بين الخَصمين تُوضَع ليُبنىٰ أحدُ الخصمين عليها مطلُوبَه، ومَن يَنكُر مثلَ هذهِ القضايا لا يُمكن مُبَاحثته، فإنَّ بهذه القَضايا يُناظر في جميع المطالب وهي المبادي للعُلوم فَيجبُ الذَّب عَنها، وكيفَ يُناظَر من يَجمعُ بين النقيضين، فانَّ أقصىٰ مراتب المُناظِر أنْ يبيّن أنَّ الذي ذكره دليلاً دالاً علىٰ مطلُوبه، فالخصمُ يقول مُسَلَّمٌ أنَّه دليل لكَن لِمَ لا يَجوز أنْ يكون غَير ذلك ايضاً؟

ومَع ذلك فانَّا نقول في جواب هذا الشَّاك: إنَّ المنفيّ لِمَ لا يَجوز أنْ يكونَ ثابتاً ذهناً فإنَّ الذي لا يكونُ ثابتاً في الذهن ولا في الخارج تصوّرَ لما ليس بثابتٍ ولا متصورٌ فيَصحُ الحُكم عليه من حَيثُ هُو ذلك التصور، ولا يصحُ من حَيثُ أنَّه لَيس بثابتٍ، فالموضوعان مُختَلِفان والمُقابلُ قسمٌ باعتبارين، كما نقولُ الموجودُ امَّا ثابتٌ في الذِهن أو لا يكون فاللاثابتُ في الذهن من حيثُ هو مَفهُومٌ ثابتٌ في الذهن، ولَيس بثابتٍ من حيث هَو مقابل للثابت ولا إستحالة في ذلك.

قوله في الوجه الثاني: الوُجود إنْ كانَ زايداً لَزِم وَصفُ المعدوم بالموجود.

قلنا: الحُكم بالزيادة في الوُجود لَيس بثابتٍ في الخارج فانَّه لَيس في الخارج ماهية يتصفُ بالوُجود كما في المَاهيّة والسَّواد، علىٰ إنَّ حلُول الوُجود في الماهية لا يَلزَمُ منه حُلول الموجود في المَعْدُوم فانَّ الماهية لا بقيد المُوجود لا يَلزَم أنْ يكونَ مَعدُومةً فانَّه حينئذ يكونُ أخْذُنا للماهية أخْذاً لها مَع قيد العَدَم وليس كذلك.

وأيضاً الوجود ليَسَ بموَجُودٍ ولا بمَعدُوم.

قوله: المَوضوع والمحمول إنْ تغايرا كانَ حكماً بوحدة الإثنين.

قلنا: إنَّهما لابدَّ وأنْ يتحدا مِنْ وَجهٍ ويختلفا من وَجه، ووجهُ الإتحاد قَد يكونُ

أحدُ الطرفين وقد يغايرهما.

وَقد أجابهم بَعضُ الفضلاءِ بالضَرب بالخَشَب فانْ لَم يَحُسّوا به فَقَد خرجوا عن حيِّز الإِنسانية، وإِنْ أحسَّوا به وَفرّقوا بَين حال الضَرب وعدمه إعترفُوا بالقضايا العَقلية.

وهذا ضعيفٌ فانَّ هؤلاءِ السوفسطائية يعترفونَ بوُجود الألَم ولكن يقولُون إنَّه يَجوزُ أنْ يكونَ هذا الذي أحَسَسناه خطاءٌ كما في ساير أغلاط الحِسّ.

[٩١/١٠٢] *مسألة:* العَقلُ عند الأوائل لفظٌ مشتركٌ بين معانٍ:

أحدها: العَقلُ العملي الذي للأنسان، وهوَ مقولٌ بالأِشترك عَلىٰ القوّة التي بها يكونُ تميّزٌ بين الأمُور الحَسنة والقبيحة، وعلىٰ المُقدَّمات التي منها يُستنبطُ الأُمُور الحَسنة والقبيحة، وفعل الامور الحسنة والقبيحة.

وثانيَها: العَقلُ العِلْمي وَهو مَقُولٌ بالإِشتراك علىٰ الجَوهر المُستعدّ لقبُولِ التعقلات وعلىٰ مراتب أحواله مع التعقلات. وَهي أربع: =

الاول: العَقلُ الهَيوُلائي وهوَ الذي من شأنه الإِستعدادُ المَحضُ.

والثانية: العَقلُ بالمَلكة وهو الذي من شأنه حصولُ الأوليّات.

والثالثة: العَقلُ بالفعل وَهو الذي من شأنه حَصُول النظريات لا عَلىٰ إنَّها حاصلةٌ بالفعل، بل بمعنىٰ أنَّها بحيث مَتي شاء إستحضرها.

والرابعة: العَقلُ المُستفادُ وهوَ الذي حَصلت فيه النظريات بالفِعل، وهوَ النهاية القُصوىٰ في الكمال.

وثالثُها: الموجُود المُجرَّد الذي لا علاقة لَهُ بالأجسام حُلولاً وتدبيراً.

وذهبَ أبو الحَسن الأشعري إلىٰ أنَّ العَقلَ عُلوم خاصة، والمُعتزلة قالوا إنَّ من تلك العُلوم العِلمُ بحسُن الحَسَن وقُبح القبيحْ.

والقاضي أبو بكر قالَ: إنَّه هَو العِلمُ بوجُوب الواجبات، وإستحالة المُستَحيلات، ومَجاري العادات.

وقال المُجاشعي ـ من الأشعرية ـ: وهَو غريزة يتوصلُ بها إلىٰ المعَرفة.

واستدلّوا عَلىٰ ذلك بأنّه لَو لم يكن العَقلُ من قَبيل العُلوم لأنفكَّ أحدُهما من الآخر. وهَو باطلٌ قَطعاً.

وهو ضعيفٌ فإنَّ عَدم الإنفكاك لا يَستدعي الإتحادُ.

والحقّ أنَّ العَقل غريزةٌ يَلزمها العِلمُ بالقضايا البَديهة عند سَلامة الآلآت.

[٩٢] **مسألة:** الإعتقادُ الجَازم إمَّا أنْ يكونَ يقينياً أو لا يكون كالتقليد، فاليقيني يشترط فيه أنْ لا يكونَ لنقيضه إحتمالُ ثبوتٍ فيستحيلُ تحققه بدونِ هذا الشَرط إستحالةً ذاتية، فاعتقاد الضدّينَ محالٌ لذاته.

أمّا التقليدي فإنَّه يَمتنعُ إجتماعُه مَع الإعتقاد المُضادّ لَهُ لوجود الصَّارف.

وذهبَ أبو علي إلىٰ أنَّ اعتقادي الضدّين يَجب أنْ يتضادّا.

وَخالفه في ذلك أبو هاشم أخيراً، وزعم أنَّ الذي بإعتباره يَقعُ تضادُّ الإعتقادات لَيس إلّا النفيُّ والإثبات، فإذا إعتقدنا الشيء عَلى صفةٍ، كانَ مُضادّاً لكونه لا عَلىٰ تلك الصفة، ولَيس مُضادّاً لإعتقادنا أنّه عَلىٰ صفةٍ مُضادةٍ لتلك الصفة.

البحثُ الخامسُ عشر: في الظَن

وهو نوع من الإعتقاد. ووافق علىٰ ذلكَ أبو هاشم وهو قابلٌ للشدّة والضَعف وطرفاه الجهلُ والعِلم.

وذَهبَ أبو علي، وأبو عبدالله، وأبو اسحاق إلىٰ أنّه جنسٌ غَير الإعتقاد، وَهو الذي نصره قاضي القُضاة.

واستدلُوا علىٰ ذلك بأنّه لو كان من قبيل الإعتقاد لَوجبَ قُبحَ الظنونُ أجمَع، والتالي باطلٌ فإنَّ فيها ما هو حَسنٌ بل واجبٌ فالمقدّم مِثلُه.

بيان الشرطية: إنَّ هذا الإعتقاد لا يخلو إمَّا أنْ يُطابق مُعتقده أو لا، والثاني يَلزَمُ منه الجَهلُ وهو قبيحٌ لانَّ عند العلم بانَّ هذا الإعتقادَ جهلٌ يَعلم قُبحَه، وانْ لَم يَعلم شيئاً سواه، فالمؤثرُ في القُبح هوَ الجَهلُ كما في ساير المُقبّحات، والأولُ يَلزمُ فيه تجويز خلافه. وإنْ كانَ مُطابقاً فيجب قُبحَهُ أيضاً لا فرقَ بين القطع علىٰ وَجه القُبح وبين تجويز ثُبوت القُبح، فإذنْ لا خَلاص إلّا أنْ يكونَ الظنُ نوعاً آخر مغايراً للإعتقاد.

وهذه الحُجّة عندي ضَعيفة فإنَّ الجَهل ليَس هو مُطلق الإعتقاد الذي لا يكُون مطابقاً بل الإعتقادُ الجَازم.

التَفريعُ علىٰ قول أبي عليّ في مُغايرة الظنُّ للإعتقاد: فمن ذلك أنّه يُضادُّ العلم إذا عاكس متعلقه مثل العلم بأنَّ زيداً في الدار والظنّ انّه ليس فيها.

ونَحنُ ننازع في ذلك ولا يَلزَم من المُنافاة حُصُول الضدّية. ومن ذلك حُصُول التَضّاد بين أفراده والبَعض الآخر كالظنّ بوجود زيد وعدمِه. ومن ذلك جَواز تعلق الظنّ كما يَظنُّ خوفُ زيدٍ، والخوفُ ظنٌ مخصوصٌ فقد تعلق ظننا بـذلك الظنّ المَخصوص.

وأمّا تعلق الظنّ بظنّ الظانّ نفسه فإنّما يكُون فيَما يتعلقّ بالمقتضي فَيظنُّ أنَّه كان ظانّاً من قبلُ.

وأعلم أنَّ مِنَ الظَنّ ما هوَ واجبٌ كما في الأحكام الشرعية، ومنه ما هوَ حَسنٌ وَهو إذا حَصلَ للمكلف في فعله غَرضٌ ويَخلو من جهات القُبح كما في المعاملات وأُمور نظام العالم، وقد يكونُ قبيحاً إذا خلا عن الإمارة الصحيحة، وكما إذاكان مُكلّفاً بالعمل فَلم يأت به وأتىٰ بالظنّ.

البحث السادس عشر: في النَظر

وهو ترتيب أُمورٍ ذهنيةٍ يتوصلُ منها إلىٰ آخر.

ومنهم من حَدّه بانّه عبارة عن ترتيب تصديقاتٍ يتوصلُ بها إلىٰ تَصديقٍ آخر، وهو غَيرُ عامٍ.

وآخرون حَدّوه بأنّه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات، وهو خطأٌ فإنّهم أخذوا ما مَع الشيء مكانَ الشيء.

وبعضُ المتأخرين قال: النظرُ عبارة عن مَجموع علوم أربعة: العـلمُ بـصحة المقدّماتِ، والعلمُ بصحّة ترتيبها، والعلمُ بلزُوم اللازم عَنها، والعلمُ بانَّ ما لزم عَن الحقّ فهو حَقٌ.

وهو عندي خطاءٌ، فان العلمَ باللزوم علمٌ بنسبة مخصوصةٍ بين المُقدّمات

والنتيجة، فهي مسبوقة بالعلم بالنتيجة فلا يُمكنُ جَعلُه جزءاً من علّتها.

وآخرون قالوا: إنَّه عبارةٌ عَن تحديق العَقل نحو المطلُوب، فانَّ النظر بالعين لمَّا كان عبارة عَن تحديق الحِدَقة نحو المرئيّ التماساً لرُويته بالبَصر، وكذلك النظرُ العَقلي عبارة عَن تحديق العقل نحو المَطلوب التماساً لروْيته بالبصيرة.

وهذا أيضاً ضعيفٌ فالحقّ مَا ذكرناه أولاً.

[٩٠] **مسألة:** إختلفَ الناسُ في إفادة النظرُ للعلم، والحقُّ عندنا أنَّ النظرَ متى وقَع علىٰ الوجه الصحيح أفادَ العلمَ، فإنَّ مَن عَلَمَ أنَّ العالمَ مُتغيرٌ، وأنَّ كلَ مُتغيرٍ مُحدَثٌ، عَلِمَ أنَّ العالَم مُحدِثٌ قطعاً.

والسُمنيَّة أنكروا إفادته العلمَ مطلقاً، وجَمعٌ من المهندسين أنكروا إفادته في الأمور الإلهية واعترفوا بها في الهندسية والحساب.

واحتجت السُمَنيَّة: بانَّ العلمَ بانَّ الإعتقاد الحاصل بالنظر علمٌ إنَ كانَ ضرورياً لزمَ إشتراك العُقلاء، وإنْ كان نظريّاً لزم التسلسل.

وايضاً العلمُ بإفادة النظر للعلم إنْ كان ضرورياً لزِم اشتراكَ العُقلاء، وإنْ كان نظرياً لزم اثباتُ الشيء بنفسه.

وأيضاً المَطلُوب إنْ كان معلوماً كان تحصيلاً للحاصل وإلّا كيفَ يَعرفُ انَّه مطلُوبُه إذا وجده؟

وأيضاً الناظرُ قد ينكشفُ فسادُ نظره مَع الجزم بصحته، فكذا جازَ في جَميع الأنظار.

وأيضاً المُستَلزم للنتيجة إمَّا مَجموع المقدمتين، أوكلُّ واحدٍ منهما، أو واحدةٍ منهما. والكلُّ باطلٌ امّا الأول: فلأنّ المجموع لا تحقق لَهُ في الذهن فإنّا حالَ ما نوَّجه أذهننا إلىٰ مطلوُبٍ مُعيَّنٍ إستحالَ منّا توجّهه نحو مطلُوب آخر.

وأمّا الثاني: فلأنّا نعلمُ قطعاً إنّه لا تأثير لواحدة من المقدّمات في الإنتاج، وأيضاً يلزمُ اجتماع المؤثرات المستقلّة علىٰ الأثر الواحد.

وامّا الثالثُ: فباطلٌ، بما مرّ.

واحَتجَّ المُنكرون لإفادته في الإلهيات بانَّ الإنسان قد يَعجزُ عن العلم بأقرب الأشياء إليه كنفسه فكيف حال الأمور الإلهية مع غيبوبتها عن الحِسِّ.

والجَواب عن الأول: أنَّه ضروري ولا يجب إشتراك العُقلاء في ذلك لما بيّنا في القاعدة السَالفة، وهذا بعينه جوابٌ عن الثاني.

وقد أجاب بعضُهم بمعارضة وَحلٍّ. أمَّا المُعارضة فقالوا: العِلمُ بكون النظر غَير مُفيدٍ للعلم إنْ كان ضرورياً لزم إشتراك العُقلاء، وان كان نظرياً لزَم إبطالُ الشيء بنفسه وهو محالٌ.

وأمَّا الحلَّ: فَهو إنَّ اثبات الشيء بنفسه ممكنٌ كالعِلم الذي يَعلمُ به نفسه ويَعلم به سَاير الأشياء. وأمَّا إبطال الشيء بنفسه فهُو محالٌ والمعارضة حَسَنة آتية علىٰ جَميع شُبههم. والحَلّ خَطاء، والقياسُ علىٰ العلم فاسدٌ.

والجواب عن الثالث: إنَّ المطلوبَ إنْ كان تصورياً كان المَعلُوم منه التصورُ ببعض اعتباراته، والمَجْهولُ هو ذاته فَيصِّح توجهه إلىٰ العِلمِ بذلك المَجهُول لكونَه ملتفتاً إليه بالإعتبار المَعلُوم، وإذا وجدَه عرفَ انَّه مطلوبُه بذلك الإعتبار أيضاً. وإنْ كان تصديقاً كان معلوماً من حَيثُ التصور، مجهولاً من حيث النِسبة.

ولقد أوردَ بعض تلامذة سُقَراط[١] عليه هذا الإشكال ولم يجُبه الّا بايضاح شكلٍ هندسي أوضح لَهُ صحته ولم يأت علىٰ ذلك بحلٍ. وأرسطاطاليس[٢] أجاز بما

---

(١) أحد الحكماءِ السبعة الذين هم اساطين الحكمة ومبدعوها في اليونان، هو سقراط بن سُفْرنيسقوس، ولد في اثينا حوالي عام ٤٧٠ ق. م وأخذ الحكمة من فيثاغورس وأبدع في الإلهيات والأخلاقيات فسُمّي بالمعلم الأول. واشتغل بالزهد والرياضة للنفس وتهذيب الأخلاق وأعرض عن ملذّات الدُّنيا واعتزل في غارٍ في الجبل ونادىٰ بالوحدانية ونهى ملوك اليونان عن الشرك وعبادة الاوثان، فثارت عليه الغوغاء فحبسه الملك وسقاه السُمّ فمات. ونشر تلامذته افكاره وآراءه وقد تأثر به كبار فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وغيرهم.

(٢) يُعدّ من الحكماءِ السبعة الذين هم أساطين الحكمة ومبدعوها وكان يعتقد بوحدانية الخالق، ولد عام ٦٢٤ ق.م وتوفي سنة ٥٥٠ ق. م. يقال انه اول من تفلسف في مطلية. وقال: ان للعام مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره. تلمذ على افلاطون نيفاً وعشرين سنة.

ذكرناه.

والجوابُ عن الرابع: أنَّ الأنظار التي تحكم بفسادها إنَّما تكون لأجل خللٍ واقع أمّا في المُقدّمات أو في الترتيب. أمّا علىٰ تقدير الصحة فلا.

والجَوابُ عن الخامس: أنَّ المقدمتين يَصحُّ اجتماعهما في الذهن وإلّا لَزم أنْ لا نكون عالمين دائماً إلّا بشيء واحد وينتقضُ بالقضيّة الشرطية.

والجوابُ عن السادس: إنَّه يدلُّ على الصعوبة لا علىٰ الإمتناع.

[٩٤] ***مسألة:*** ذهبت الأشعرية إلىٰ أنَّ النظر لا يولّدُ العلم، وإنمّا يحصُلُ عقيبه العلم بالعادة. وذهبت المُعتزلة إلىٰ أنَّه يولّدُه، وهَو مذهبُ السيد المرتضىٰ، والشيخُ أبي جعفرٍ من أصحابنا.

ونُقل عَن القاضي أبي بكر الباقلاني، وإمامُ الحرمين[١] أنَّهما قالا باستلزام النظر للعِلم علىٰ سبيل الوجوب لا بكون النظر علّةً ولا مولّداً.

ومذهب الأوائل أنَّ النظر سببٌ مُعِدٌّ لحصول العِلمْ من المبدأ الفيّاض. إحتجَّت الأشعرية بأنَّ كل حادثٍ فهو مستندٌ إلىٰ الله تعالى علىٰ ما يأتي، فالعلمُ كذلك.

وكلّية القَضية عندنا كاذبة وسيأتي.

احتجَّت المُعتزلة بانَّ العلم يجبُ وقوعه عند النظر الصَحيح في الدلالة وبحسبه، ومعنى قَولهم إنَّه يقعُ بحسبه، أنّه يحَصلُ العلمُ بالمدلول الذي يطلبُه بالنظر في دليله، ولأنَّه يكثر بكثرته وَيقلُ بقلّته فيكون متولداً عنهُ.

امَّا الصُغرىٰ: فاستدّلوا عليها بالوجدان فانَّا نعلمُ أنَّ النظرَ متى حَصل حَصل العلمُ قطعاً، ومتىٰ لم يَحصلُ لم يوجد العلمُ.

---

(١) عبدالملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني النيسابوري الشافعي. احد أئمة أهل السنة الأعلام، دافع عن الأشعرية حين احتدام المعارك بينها وبين خصومها. جاور مكّة اربع سنين ولهذا قيل له امام الحرمين، سكن بغداد وولى التدريس والخطابة والإمامة بالمدرسة النظامية. توفي سنة ٤٧٨ هـ.

واما الكُبرىٰ فبالقياس عَلى سائِر الأسباب والمُسبَبات.

وهذه الحجّة عندي ضَعيفة فإنَّ حُصول الشيء عقيب غَيره لا يـدّلُ عـلىٰ العلّية.

والأشعريةُ قاسوا النظَر علىٰ التذكر، والمُعتزلة فَرقّوا بينهما بانَّ التذكر ربما يَحصلُ من غير قصد المُتذكر بخلاف النَظر، فإنْ صحَّ هذا الفرق بطل القياس، وإلّا منعوا الحُكم في الأصل.

وامَّا القائلون بالوجُوب فانهمُ قالوا إنّا نجدُ مَتى عَلمنا المُقدمتين عَلمنا النتيجة قطعاً علىٰ سبيل اللزوم لا علىٰ مجرى العادةِ التي يُمكن عدم وقوعها، والتولّدُ باطلٌ بما مرَّ.

ولقائلٍ أن يقول: لِمَ قُلتم أنَّه لَيس علىٰ سَبيل مجرىٰ العَادة، وما ذكرتمُوه من الوجدان إنَّما دَلَّ علىٰ الحصول عَقيب النظر امَّا عَلى وجوبه فلا.

[٩٥/١٠٦] *مسألة:* والنظرُ الصحيح في الإمارة هل يولّدُ الظن أم لا؟

ذهبَ المِلاحميّ إلىٰ توليده لِما ذكر في النظر الصَحيح في الدليل فإنّاكما نجدُ من أنفُسنا انَّا متى نظرنا في الدليل حصلَ لنا العلمُ، كذلك نجد من أنفسنا أنّا متى نظرنا في الإمارة حصل لنا الظنُّ. وذهبَ قاضي القُضَاة إلىٰ أنّه لا يولّده وانّما يختاره الناظرُ عنده.

واستدلّ بأنّه لو كان النظرُ في الإمارة تولّدُ الظنَّ لما اختلفَ الناظرُون في إمارةٍ واحدةٍ علىٰ حدٍ واحدٍ في حُصول الظَنّ وعدمه، والتـالي بـاطلٌ فـالمقدم مـثله، والشَرطية ظاهرةٌ.

وبيان بُطلان التالي: أنَّ الناظرين في أمارات الشرع يَختلفون في مدلولاتها.

والجوابُ: لا نُسلِّم تساويهم في النظر في الإمارة فانّ كلاً مِنهم يعتقد أنَّ أمارته أقوىٰ ولو كانت الإمارة واحدةً لإتفقوا في حصول الظنّ.

[٩٦/١٠٧] *مسألة:* النظرُ الفاسدُ لا يولّدُ الجهل عند جماهير المُعتزلة والأشاعرة كافة، وذهبَ آخرون إلىٰ أنّه يَستَلزِم.

واحتجَّ الأولُون بانَّ النظر في الشُّبَهة لو استلزَم الجَهل لكانَ نظرُ المُحقّ في شُبَهة المُبطِل مولَّداً للجهل، والتالي باطلٌ قطعاً فالمقدمُ مثله.

وبَيان الشرطية: أنَّ عند حُصولُ الأسباب وتكامل الشروط يَجبُ المَسبّبُ.

وَهذه الحجّة ذكرها أبو عبدالله لأبي عليّ بن خَلاَّد[1] وارتضاها،

وهي عندي ضعيفة لأنَّ شرط توليد النَظر اعتقاد حقيّة مُقدماته فانَّ المُبطل النّاظر في دليل المُحقّ لا يَحصُلُ له العمل لِعدم الشَرط.

واحتجَّ الآخرون بأنَّ مَنْ اعتقد بانَّ العَالَم قديم، وأنَّ القديم مستغنٍ عن المؤثر، يعتقدُ قطعاً أنَّ العالَم مُستغنٍ عن الموثر.

والجواب: إنْ أردتم باستلزام الفاسد للجهل دائماً فهو ممنوع قطعاً، وإنْ أردتم أنّه يستلزمُه في بعض الأحوال فهو مسلمٌ. ولكن لا يصحُّ الحكمُ عليه بالإستلزام مُطلقاً. وقد قيل إنّ النظرَ إنْ فسدَ من قبل المادّة إستلزم الجهلَ، وإنْ فسدَ من جهة الصُورة لا يستلزمه، والأخيرُ حَقٌّ.

والأولُ عندي فيه نظرٌ فإنَّ المادّة قد تُفسد ولا تستلزَم الجهلَ كمن إعتقد أنَّ كُلَّ إنسانٍ حجرٌ، وأنَّ كل حَجرٍ ناطقٌ، فإنَّ هذين الجَهلين يستلزمان كلّ انسانٍ ناطقٌ، وليس بجهلٍ.

[٩٧/] **مسألة**: شَرْطُ النَظر عدم العِلْم والّا لزم تَحصيلُ الحاصِل.

فان قلت: العالمُ بالشيء قد يُستدلُّ عليه بدليل ثانٍ.

قلت: المطلُوب من الدَليل لَيس هُو المدلُول بالدَلالة، وفي هذا بحث. ويُشترط فيه عدم الجَهلُ المركّب فإنَّ المُعتقد لا يَنظرُ وإمتناع الإجتماع للذّاتِ لأنَّ الناظر يجبُ أنْ يكونَ شاكاً، والجزمُ مع الشك مما يتنافيان لذاتهما، وهذا مَذهبُ أبي هاشمٍ.

---

(١) أبو علي محمد بن خلاّد البصري، كان تلميذاً لأبي هاشم درس عليه في العسكر ثم ببغداد ولكنه عاش بعد ذلك بالبصرة وتوفي في منتصف القرن الرابع، له تصانيف.

وذَهبَ الأوائل إلىٰ انَّ امتناع الإجتماع للصّارف، قالوا لأنَّ النظرَ قد يُوجد لا مع الشك فإن كثيراً من الناس يتعلَّمون من غير أنْ يَسبق الشك إلىٰ أوهامهم، وهو مذهبُ قاضي القُضاة فإنَّه جوَّز النَظر مَع الظنّ، وأبو عبدالله جَوّز النَظر مع القطع اذا لم يكن القطعُ علماً.

[١٠٩/٩٨] *مسألة:* ذكر قاضي القُضاة أنَّ النَّظر منه مُختلفٌ ومتماثلٌ، فالمُختلف ما يُغاير متعلقه فانَّ تغاير المتعلّقات يَستلزمُ أختلاف المتعلقات، والمتماثلُ ما يَتحدُّ مُتعلقه.

وهذا بناءٌ منه علىٰ انَّ النَظر جنسٌ بانفراده من أفعال القُلوب، وأنها مَعانٍ وذوات.

ونحنُ عندنا أنَّ النظرَ ترتيبُ مقدّماتٍ فهو من جُملَة الأفعال، فانْ عَني بالمتماثل أنَّ إستدلال زيدٍ بمقدّماتٍ تُماثلُ إستدلال عمرو بتلك المُقدّمات مع اتحاد الترتيب فهو مسلمٌ، وإنْ عَني بالإختلاف أنَّ الإستدلال بدليلٍ علىٰ مطلوبٍ يُخالف الإستدلال بدليلٍ آخر فهو مسلمٌ، وغيرُ هذا التفسير نَحن من وراء المَنع فيه.

تذنيب: ذَكر قاضي القُضاة عن أبي علي أنَّ المُختلف من النظر مُتضادٌ لإمتناع اجتماع نظرين دَفعةً، وعن أبيهاشمٍ أنَّها غير متضادّة لأنَّ النَظرين يتعلّقان بشيئين، ومِنْ شَرْطِ التضادّ في المتعلقات إتحادُ المُتعلق، وتعلّق كل من المُتعلّقين علىٰ عكس ما تعلّق به الآخر، وامتناعُ الإجتماع لإمتناع الداعي اليهما دفعةً، فانّا متى فَرغنا أذهانَنا للتوجه إلىٰ مطلُوبٍ والإستدلال عليه بمقدّماتٍ مُعينة تَعذّرَ علينا توجهُهُ نحو آخر.

[١١٠/٩٩] *مسألة:* ذهبَ أبو علي إلىٰ أنَّ النظَر كُلهُ حَسنٌ الّا أنْ يكونَ مفسدة، أو يقصدُ به فاعله وجه فَسادٍ.

وذهَبَ أبو هاشم إلىٰ أنّه كلُه حَسَنٌ الّا أنْ يكونَ مفَسَدة، وامّا القَصدُ فلا يؤثر في القُبح. نعم القصدُ قبيحٌ، وهذا كما في ردّ الوديعة فانّه إذا قَصدَ بها الخديعة كان القَصدُ قبيحاً والردُّ حَسناً.

وصَارَ القاضي إلىٰ مَذهب أبي هاشمٍ فانه قال النظرُ طريقٌ إلىٰ الكشف، وكلّ

استكشافٍ حَسنٌ وبالقصد القبيح لا يَخرج عن هذا الوَجه إلّا أنّه فعلٌ من أفعال المكلّف متّىٰ كانَ مفسدة كان قبيحاً. وكذلكَ النظرُ الذي ليس بواجب اذا مَنع من النظر الواجب كان قبيحاً. ومحمودٌ أوجب القُبحَ فيما يكونَ مفَسدةً وفيما يمنعُ من الواجب وفيما يُقصدُ به الفساد، كما قال إنّ وَضع الشُبَه لإضلال الناس قبيحٌ قطعاً.

ثم قالَ: النظرُ اذا كان مفسدة إنّما كانَ قبيحاً لأنّه يُودّى إلىٰ القَبيح والإخلال بالواجب، وهذا المعنى قائمٌ في النظر اذا قصد به المَفسدة فانَّ وضع الشُبه داعٍ إلىٰ القبيح لأنّهُ يتمكنُ به من الإضلال. ومَنعَ حُسنُ ردَّ الوديعة، وقال إنَّ العُقلاءَ مَتى عرفُوا وجه الرّد ذموه فَدَّل علىٰ قُبحه وإنْ كانَ الواجبُ يَسقطُ به.

[١٠٠] ***مسألة:*** النظرُ واجبٌ وخالف فيه الحَشْوية(١).

لنا: إنَّ النظرَ دافع للخوف الحاصِل من الإختلاف فيكونُ واجبة، وأيضاً معرفة الله تعالى واجبة لكونَها دافعة للخوف الحاصل من الإختلاف. ولا يتمُّ الّا بالنظر فيكونُ واجباً.

فان قيل: لا نُسلّم أنَّ النظرَ دافعٌ للخوف مطلقاً فإنَّ الخوفَ كما يكون بسبب الأهمال كذلك يكونُ بسبَب النَظر، فإنَّ الناظرَ ربَّما يَخطُرُ لَه أنّه مِلْكُ الغير وأنَّ اشتغاله بالنظرَ تصرّف في مِلْكِ الغَير بغير أذنه فيكونُ معاقباً.

قوله: ثانياً معرفة الله تعالى واجبة.

قلنا: لا نُسلم وبيانه من وجوهٍ:

أحدها: إنَّ ايجابها إمّا أنْ يكونَ علىٰ العارف أو لا، والقِسمان باطلان.

أما الأول فلأنّه يَلزمُ منه تَحصيلُ الحاصل أو الجَمعُ بين المِثْلَين.

وأمّا الثاني: فلأنّه يَلزمُ منه تكليف ما لا يطاق لأنَّ معرفة الإيجاب يتوقفُ علىٰ معرفة الموجب.

الثاني: إنّا نَعلمُ من دين النبيّ (عليه السلام) أنّه اذا أتاه الأعرابي أمرَهُ بالشهادة

---

(١) فرقة تتمسك بظواهر الأخبار ويُطلق على اصحابها أهل الحشو.

من دوُنَ تكليف المَعرفة المتوقفة علىٰ النظَر الدقيق.

الثالث: العِلمُ غيرُ مقدورٍ لأنَّ الضَروريات من فِعلْه تعالىٰ، والنظريات لازمةٌ لَها لذواتها.

سَلَّمنا إنَّه واجبةٌ لكن لا نُسلِّم أنَّها لا يَتم إلّا بالنظر، فإنَّ المَعارف قد يَحْصلُ بتصفية الخاطِر والإلهَام.

وقول المُعلّم: سَلّمَنا لكن لا نُسلِّم أنَّ ما لا يَتمُ الواجبُ إلّا به واجبٌ، فإنَّ النظرَ واجبٌ ولا يتمُ الّا بالجهل فيكونُ الجهلُ واجباً.

فالجوابُ: العُقلاءُ يلتجؤن إلىٰ النظَر عند الحيرة والخَوف من غير خُطورُ ما ذكرتموه.

قوله:مَعرفة الإيجاب يَتوقفُ علىٰ معرفة الموجبَ،

قلنا: لا نُسلِّم فإنَّ العَاقلَ يجدُ من نفسِه العِلمَ بوجُوب دَفع الضَّرر، وإنَّ معرفة الله تعالى هي الدافعة فَيَحصلُ اعتقادُ وجوبها.

وهذا الإيراد إنَّما يَردُ علىٰ الأشاعرة القائلينَ بكونَ الوجُوب مُستفاداً من السمع.

قوله:َالمَعلُوم من الدين عَدَمُ التكليف بالمَعرفة.

قُلنا: لا نُسلِّم، وكيفَ لا وَالقُرانُ دالٌ علىٰ وُجوب المَعرفة والنظر، وحُكمُ النبي (عليه السَّلام) بالإسلام غَيرُ دالٍ عدم وجوب النَظر، فإنَّ الحُكمُ بالإسلام لا يَستلزم الحُكمَ بالإيمان كَما في قوله تعالى **﴿قَالَتِ الأعرابُ آمنا قُلْ لَمْ تُؤمِنُوا وَلكنْ قُولوُا أسْلَمنا﴾**[1].

قوله: العِلمُ غير مقدورٍ.

قلنا: ممنوعٌ فإنَّ النظريات إنّما تَحصُلُ بواسطة الترتيب المفعول باختيارنا.

قوله: لا نُسلم عَدم أنحِصارَ الطريق في النَّظر.

---

(١) الحُجرات: ٤٩.

قلنا: لما بَيّنا من أنَّ العُقلاء عند وُقوعُهم في الحِيرة يَلتَجئون اليه من غير التفاتٍ إلىٰ طريق آخر، وقولُ المُعلِّم لابدّ فيه من نَظر.

قوله: نَمَنعُ وجُوب ما لا يتم الواجُب الّا به.

قلنا: لَو لَمْ يَجب لَزم تكليفُ ما لا يُطاق، وتقريرُ هذا ذكرناه في أُصول الفقه.

والمُعارضة غير آتيةٍ هاهنا فإنَّ النظرَ ليسَ بواجبٍ عَلىٰ الأطلاق، بل بشرط حُصولُ الجَهلْ، والوُجوُب اذا توقف علىٰ شرطٍ لا يلزمُ منه وجوبُ الشرط.

تذنيب: الحَقّ عِندنا أنَ وجوبَ النظر عقليٌ لمَّا بيّنا من الدَليل العَقلي الدال علىٰ وُجوبه، ولا يجوز أنْ يكونَ السمعُ هو الطريقُ إلىٰ وجوُبِه، والّا لَزِمَ منه إفحامُ الأنبياء.

وخالفَ في ذلك الأشاعرة مستدلين بالعقلِ والنقل:

أمَّا العقلُ: فهو أنَّه لو وَجَب لَوجبَ إما لفائدةٍ أو لا لفائدةٍ، والثاني عَبثٌ.

والأولُ إمَّا أنْ يكونَ الفائِدةُ فيه عاجلةٌ، أو آجلة. والأولُ باطلٌ، لأنَّ الحاصلُ عاجلاً إنَّما هوَ التَعبُ. والثاني باطلٌ لأنَّ حصولُ تلك الفائِدة ممكنٌ من دون النظرِ فتوسط وُجوب النظر عبثٌ.

وهذه أقوى شبههم النافية للوجُوب العقلي الذي يدعيه المُعتزلة في أكثر الواجَبات.

وأما النقلي: فقوله تعالى **﴿وَما كُنّا مُعَذبينَ حتىٰ نَبعَثَ رسُولاً﴾**[1] نَفىٰ التَعذيبَ من دون البعثة، فلو وَجبَ شيء بالعقل لحصَل العذابِ، وإنْ لم يوجد الرَسول.

ثمَّ عارضونا بما أبطَلنا به مَذهبهم فقالوا إنَّ وجُوب النظر وإنْ كانَ عقلياً عندكم إلّا أنّه نظريٌ ويلزمُ من ذلك الإفحامُ.

والجَوابُ: إنَّ ألوجوبَ لابدَّله من فائدةٍ آجلةٍ هي تحصيلُ الثواب.

---

(١) الإسراء: ١٨.

قوله: إنَّه مُمكنٌ من دون النظر.

قلنا: لا نُسلَم فانَّ الثواب إنَّما يكونُ بواسطةِ العَمل، وإمَّا الآية فلها تأويلان:

أحدهما ـ إنَّ المُرادَ من الرَّسُول العقلُ.

والثاني ـ المرادُ وماكنا مُعذبين علىٰ الواجبات السَّمعية حَتي نبعث رسولاً.

وَطريقُ الخَلاص عن المُعارضة أنَّ وُجوُبَ النظر إنْ كانَ نظرياً إلّا إنَّه فطريُ القِياس، وقد أوضحنا ذلك في كتاب (معارجُ الفَهم).

تذنيبٌ: أنَهُ وإنْ وقَعَ الإتفاقُ علىٰ وجوبه، لَكنْ أختُلِفَ في أوليّته فَذَهَبَتِ المُعتزلة إليه، وَهوُ منقولٌ عن أبي اسحاق.

وذَهَب الأشعري إلىٰ أنَّ أولَ الواجبات هوَ العلمُ.

ونُقِلَ عَن إمام الحَرمين، أنَّ أوَّل الواجبات هُوَ القصدُ إلىٰ النَظر.

وذَهبَ أبو هاشم إلىٰ أنَّ أوَّل الواجبات هو الشَكُ.

والَحقُّ عندي أنَّ أولَّ الواجبات هوَ المَعرفة، إنْ عَنىَ بالأوليّة ما يَجبُ بالذّات، والَّا فهو القَصدُ إلىٰ النظر.

وقول أبي هاشمٍ سخيفٌ.

خاتمةٌ

تَشتملُ علىٰ الكلام في الدّليل وَفيه مقاصدُ:

الأوّل: الدليلُ هو الذي يَلزَمُ من العلمُ به العلمَ بالشيء.

والإمارة: هي التي يَلزَمُ من العلم بها ظنُّ وجود الشيء،

ولابدّ في كل دَليلٍ من مُقدّمتين لإستحالة كونَ المقدّمة دليلاً علىٰ نَفسِها، فالمقدّمتان إمّا عقليتان، وإمّا أنْ يكونَ إحديهما عقلياً والأُخرىٰ سَمعية، ولا يجوزُ أنْ يكونَ الدليلُ مركّباً من السَمعي المَحْض، فإنَّ احدى المُقدمات كونُ النبي صادقاً وهو لا يُستفاد من السَمع وإلّا لَزمَ الدُور.

وقد قيلَ إنَّ اللفظي لا يُفيدُ اليَقينَ لتوقفه علىٰ نَقل اللُغة، والنَحو، والتصريف، وعَدم الإشتراك، والمَجاز، والإضمارِ، والتخصيص، والنسخِ، والتقديم، والتأخير،

والمعارضُ العقلي، وقد يَقترنُ بالأدلّة اللفظية من القرائن مايُعلمَ مَعَها عدم هذه المحاذير.

واعَلم أنَّ كلّ ما يتوقف عليه صدق الرّسول لَم يَجُز اثباتُه بالنقل، وكلُّ ما يُجَوّزُ العَقلُ وجوده وعَدمُه لَم يَجُز اثباته بالعَقِل. وما عدا هذين أمكنْ إثباتُه بهما.

[١٠١] **مسألة:** لا يكفي المُقَدمتان في الإنتاج ما لَمْ يتركّبا علىٰ هَيئة مَخصوصَة والّا لَزِم حُصول العُلوم النظرية بأسرها اذ لا مُستند لها إلّا الضروري الحاصل عِندَ العاقل، وليس كذلك.

والمرادُ من تلك الهيئة التّفطن لإندراج الأصغر تَحت الأوسط حَتىٰ يَثبتُ له ما يَثبتُ للأوسط.

وما قيل من أنَّ الاندراج إنْ كانَ مغايراً فلابدّ لَهُ من إندارج آخر ويتسلسل، وإنْ لَم يكن مغايراً إستحال اشتراطُه فهو خطأٌ لأنَّه يَلزَم من المُغايرة حُصول إندراجٍ آخر لأنَّ الأندراج إنَّما يكونَ للمقدمات لا للأجزاء الصُورية.

وعَن أبي الحُسين: أنَّ المُنتِجَ هو المُقدمة الكُلية بشرط حُصول المقدّمة الجُزئية.

[١٠٢] **مسألة:** ذَهبَ كثيرٌ من المُتكلَمين إلىٰ أنَّ العِلمَ بوجه دلالة الدَليل علىٰ المَدلُول، هوَ عين العِلم بالمَدلُول.

قالوا: لأنَّا اذا استدلّلَنا بوجود ما سوى الله تعالى علىٰ وجُوده فلا يَجوز أنْ يكونَ وجه دلالة وجود مَا سَوى الله تعالىٰ علىٰ وجوده مُغايراً لهما، فإنَّ المُغاير لوجودهِ داخلٌ في وجود ما سَواه، والمُغاير لوجود ما سَواهُ هو وجُودُه فقط.

والحَقّ خلافُ ما ذَكَروهُ. وانَّ هاهنا اُموراً ثلاثة:

العلمُ بالدَليل، والعِلمُ بالمدلول، والعِلمُ بالدلالة، وهيَ إضافةٌ معينة متأخرةٌ عن العِلم بالمُضافين.

وشبهتُهم ساقطة بالكلّية وأنَّ المُغايرة الذَهنية لا يَستدعي المُغايرة الخارجية.

المَقصدُ الثاني: في تَقسيمِ الأدلّة

الأستدلالُ قد يكونَ بالعلّة علىٰ المَعلُول ويسمى بُرهَانِ لِم، وقد يكُونَ بالعكس، وقد يكونَ بأحد المعلولين علىٰ الآخر ويشملهُما برهان إنَّ.

وتخص الأول مُنهما بأسم الدليل، والأولُ أقوى لأستلزام العِلم بالعلّة، العِلمَ بالمُعلول المعيَّن. ولا يستلزِمُ العِلمَ بالمعُلول العلَم بالعلّة المُعيّنة، والأخيرُ مركبٌ من الأولين.

[١١٤/١٠٣] ***مسألة:*** الإستدلالُ قد يكون بالعام علىٰ الخاص، وقد يكونُ بالعكس، وقد يكونُ بأحدِ المُتساويين علىٰ الآخر. والأولُ القياسُ، والثاني الأستقراءُ، والثالث التَمثيلُ. وهَو مركبٌ من الأولين.

والقياسُ منه إقتراني، ومنه إستثنائي.

والأولُ علىٰ أربعة أقسام:

لأنَّ الأوسط إنْ كانَ محمولاً في الصُغرىٰ، موضوعاً في الكُبرَى فهو الأوّل، وعَكسُه الرابعُ. وان كاَنَ محمولاً فيهما فهوَ الثاني. وإنْ كانَ موضوعاً فيهما فهو الثالث.

وَيشترطُ في الأول ايجابُ الصُغرى وكلية الكُبرىٰ فضُروبه الناتجة أربعة:

لأنَّ الثابت لكلّ شيء، أو المنفيّ عنه الثابتُ لكلّ غَيره أو بعضه ثابتٌ لكلّ ذلك الغير، أو لبعضه، أو منتف عنهما.

ويُشترط في الثاني الإختلافُ بالكيف مَع كلية الكُبرىٰ، وعدم استعمال المُمكنة إلّا مع الضرورية ودَوام أحدى المقدمتين، أو كونَ الكُبرىٰ من القضايا المنعكسة السّوالب، وضروربه أيضاً أربعة بحسب الكيف والكمّ:

لأنَّ الثابتَ لكُلّ شيء أو المسلوب عنه اذا كان ثابتاً لغيره أو مسلوباً عنه كانَ بين ذلك الشيء والغير مباينة كليةً أو جزئيةً.

وَيشترط في الثالث إيجابُ الصُغرىٰ وكلية احديهما. وضروبه ستة:

فانَّ الشيء اذا ثَبَت له وَصفٌ ثبوتاً كلياً أو جزئياً، وثبت له آخر أو انتفى عَنهُ، كذلك كانَ بين الوصفين مُباينةً أو مُلاقاة جُزئيتان.

ويُشترطُ في الرابع عدم اجتماع الخسّيّين إلّا اذا كانت الصُغرى موجبةً جزئيةً، وأنْ لا يستعمل الصُغرىٰ الموجبة الجزئية إلّا مع الكُبرىٰ السّالبة الكلية وفعليتهما وانعكاس السالبة فيه و دوام السّالبة الصُغرىٰ في الثالث.

أو كون الكُبرىٰ منَ المنُعكسة سَلباً. وضروبه بحسب الكيف وَالكمّ خَمسةٌ:

فإنّ الثابت لكلّ شيء، أو لِبَعضِه، أو المَسلوب عن كلّه إذا ثبت لكلّ شيء أو لبَعضه، أو سُلب عن كلّه كان بين الشيئين مُلاقاة أو مُباينة جزئيتان، أو مُباينة كلّية، والإستثنائي مركّبٌ من شرطيةٍ وَوضعٍ لأحد طرفيها أو رفع.

فالمُتصلة يُشترط فيها اللزوم وكلّيتُها أو كلية الإستثناء أو اتحادُ الوقتين وَيَنْتُج باستثناء عين مُقدمها عين تاليها، وباستثناء نقيض مُقدّمها وَعكساهما عَقيمان، لجواز عُمومية اللازم للملزوم وغيره. وَلاَ يلزَم من رفع الخَاص ولا من وضع العام شيء. والمُنفصلة الحقيقية تنتج باستثناء أيّ جزءٍ كان منهما نقيضُ الآخَر لإستمالة الجمع وباستثناء نقيض أيهما كانَ عين الآخر لأستحالة الخلوّ والمَانعة الجمعَ ينتجُ باستثناء عَين أيّهما كان نَقيض الآخر، ولا ينتُج باستثناء النقيض ومانعة الخُلوّ بالعَكس. فَهذا بيانٌ إجماليٌ واما التفصيلي فقد ذكرناه في (كتاب الأسرار).

المقصدُ الثالث: في ذكر أدلةٍ فاسدةٍ أِعتمدَ عَليها المتُكلمون.

فمنها الأِستقراءُ: وهو عبارة عن ثبوت الحكم في كلّي لثُبوته في أكثر جزئياته، كَمن يَحكُم أنَّ (كلَ حيوانٍ يتحرك فكُه ألاسفل) لِما أِستَقْرءَ من أحوال الناس والدّواب. وجايزٌ أن يكونَ ما لم يستقرءِ بخلاف مَا أِستقرأه فان عمَّم الجُزئيات فُهو استقراءٌ تام يَصحَ الإستدلال به في البراهين.

ومنها التمثيلُ: وهَو دعوىٰ ثُبوت الحُكم في جزئي لثُبوته في الآخر ويسمّونه القياس، وأركانه أربعة:

الأصل، والفرع، والعلّة، والحُكم.

ونوعٌ منه يسمىٰ قياسَ الغايب علىٰ الشاهد. وكثير ما يَستَدلُ به البَصريُّون علىٰ مطالبهم، ويستدلون علىٰ علّية العلّة التي لَهم، تَارةً بالدّوران، وتارةً بالسَبْر

والتقسيم.

ولَيس عندنا من الدلائل الحَقّة، والدّوران ضعيفٌ فإنَّ كثيراً من المدارات لَيست عللاً للدائر معها كأجزاء العِلَل وشروطها وأحد المُتضايفين مع الآخر.

والسَّبر والتقسيم ضعيفٌ أيضاً فإنَّه مبنيٌ علَى أنَّ الحُكم مُعلَّل ولَيس يَجبُ تعليل كُلَّ حكمٍ والّا لَزِمَ التسلسل، وعلىٰ ثُبوت الحَصر علىٰ انَّ العلّة ليست مُرَكبة من قِسمين من أقسامهم التي ذكروها أو لَيست جُزئي أحدها، وعلَىٰ حُصول الشرائط التي وُجدت في الأصل، وعلىٰ ارتفاع الموانع التي يُمكن وجودها في الفرع.

ومنها: الإستدلالُ بعدَم الدليل علىٰ العَدم: قالوا لإنّه لو لم يَلزم من نَفي الدلّيل نفي الشيء لَزم القَدْحُ في العُلوم الضرورية، لجَواز أنْ يُقال أنَّ بينَ أيدينا جبالاً أو أنهاراً ونحنُ لا نعلمها لأنَّ الله تعالى خَلَق في أعيُننا مانعاً من ادراكها.

والقدحُ في العلوم النظرية لأنّه متىٰ أسْتفيد علمٌ نظري بدليلٍ لَم يَبعد في العَقل وُجود مُعَارضةٍ فادحةٍ في أحدى مُقدماته، وأيضاً لو جَاز إثبات ما لا دليل عَليه لَجاز اثبات ما لا نهاية له. الشُبهَتان رديئتان والمَطلُوب فاسدٌ.

أمّا الأول: فلأنَّ العِلمَ بعدم الجَبل بَحَضرتنا إنْ توقَفَ علىٰ العلم بانتفاءِ ما لا دليل عليه كان نظرياً، وإنْ لَم يتوقف جاز حُصُوله حَال الجَهل بإنَّ ما لا دَليل عليه يَجُب نَفيه.

وأمّا العُلومُ النظرية فانّما يَحصُلُ العِلمُ عقيب المُقدّمات عندَ العِلم البديهي بتلكَ المقدمات، أو العلم اللازم لِلعلم البديهي بَها لُزوماً بديهياً لا عِندَ عدم العلم بفساد المُقدّمات.

وأمّا الثانية: فبَاطلة لإنّه لا يلَزمُ من تَجويز إثباتِ ما لا دليلَ عليه بالثُبوت ولا بالإنتفاء إثباتُ ما لا نهاية لَهُ لقيام الدّليل علىٰ امتناعِه.

وأما فَسادُ المَطلوب فلأنّا نقول إن عَنَيتُم أنّه يَلزم مِنْ عَدَم الدليل عندكم عَدَمُ المدلُول فَبَاطلٌ قطعاً، والّا لكانَ الجُهّالُ اكثرُ علماً من العلماءِ. وإنْ عَنيتم أنَّه يلزَم من عدَم الدليل في نفس الأمر عدم المُدلُول، فِلمَ قُلتم أنّه في نَفس الأمر الدليلُ ليس

بثابتٍ. عَلى إنّا نقولُ علىٰ سبيل المُعارضة لو دَلّ علىٰ عَدمُ دَليل الثبُوت علىٰ النفي، لَدّل عدَم دَليلٍ علىٰ الثُبوت، فالشيء الذي يتردد الذهن في أثباته ونفيه إذا لَم يظفر بما يَدُل علىٰ أحدهما يَلزَم أنْ يكونَ ثابتاً مَنفياً معاً. هذا خلف.

ومنها الاستدلالُ بَعدم الأولوية علىٰ مطلوبهم الإيجابي والسلبي، كما يقولون في طرف الأيجاب اللهُ تعالىٰ قادرٌ علىٰ بعض المُمكنات ببراهينهم، فَيجبُ أنْ يكون قادراً علىٰ الجميع لأنَّه ليس عددٌ بأولىٰ من عددٍ فامّا أنْ لا يقدر علىٰ شيء أصلاً أو يقدرُ علىٰ الجميع، وكما يقولون في طرف الإنتفاء قد نثبت وَجود واجب الوُجود فلو جازَ اثباتُ آخرٍ لم يكن عددٌ أولىٰ من عددٍ، فأمّا أنْ لا يثبتُ شيء من الأعداد وهَو المُطلوب، أو يثبتُ ما لا نهاية له وهو محالٌ.

وهذه المُقدّمة فاسدةٌ جدّاً فانّا نقولُ إنْ عَنيتم بِعَدم الأولوية عدم العِلم بها فلِمَ قلتم إنَّه يَلزَمُ من عَدم العِلم بالأولوية عدمُها، وإنْ عَنيتُم عَدمَ الأولوية في نفس الأمر طالبناكُم بالحُجّة عَليه.

البحث السابع عشر: في الإرادة والكراهة

الحقّ عندي أنَّ الإرادة والكراهة أمران زايدان عَلى الإعتقاد في حَقّنا، فإنّا نَعتَقدُ ثُمَّ نُريد، وهذا أمرٌ وجداني. أمَّا في حق واجب الوُجود فَفيه نَظرٌ. وهي مُغايرةٌ للشَهوة فإنّا قد نُريدُ تناول الدَواء ولا نشتهيه ونشتهي ما لا نريد.

[١٠٤/] ***مسألة:*** قَسَّم بعضُ مُعتزلة البَصرة الأرادة إلىٰ قسمين:

منها مَا لا مُتعلق لَها، ومنها ما لَها مُتعلّق.

وَجعلَ القسم الثاني هوَ ما يمكنُ حُدُوثه، والأولُ هوَ الذي لا يمكن حدُوثه أصلاً كالبقاء وغَيره، فإنَّ إرادَته إرادة لا مُتعلق لَها ولا تصيرُ متعلقة لأجل إعتقادِ المُريد صحة حدُوث البقاء، لأنَّ ما لا مُتَعلق له كيف يَصيرُ متعلقاً في الحقيقة لمكان أعتقاد المُعتقد.

وربّما خالف أبو هاشم في ذلك فقال: إذا اعتقد المُريدُ صحة حدُوث البقاءِ صَحّت إرادتُه. وهذا عندي هَو الحقّ.

[١١٦/١٠٥] **مسألة:** ذهبَ جماعة من المُعتزلةإلىٰ أنَّ الإرادة إنَّما يتعلقُ بالحادثُ ولا يتعدّاه، وَجوَّز أبو عبدالله تَعلّقها بالمتجدّداتِ من الصفات.

وَذهَبتِ المُجبِّرة[1] إلىٰ أنّها مُتعلقة بالأعدام.

استدلَّ الأولون بأنها لو تعدَّت في تعُلقها طَريقة الأحداث لَمْ ينحصرُ متعلقها، والتالي باطلٌ فالمقدّم مِثلَهُ.

وبيانُ الشرطية: عَدم الأولوية فإنَّه لا مُتعَلقٌ حينئذٍ أولىٰ من غَيره.

وبيانُ بُطلان التالي: أنَّ المَاضي والباقي غَيرُ مُرادين، والأعتقادُ لا يَنحَصُر متُعلّقه، فكذلك الإرادة علىٰ هذا التَقديرُ، والجَامعُ كُون كُلّ واحدٍ مِنهُما قَد تَعدّى في التَعلّق عن الوجه الواحد.

والجوابُ عن الأول: المَنعُ من صَحة الشرطية، وما ذَكَروهُ من عَدم الأولوية فقد أسلفنا ضَعفُ التَمسُك به، والقَياس علىٰ الأعتقاد ضَعيفٌ مع قيام الفَارق.

والأولىٰ عندي صَحّة تَعلُق الإرادة بكل مُتجددٍ سواءً كانَ عدمياً أو وجودياً.

[١١٧/١٠٦] **مسألة:** لَمَّا كانَ كُل مُتجددٍ يَصحُ تَعلُق الإرادة به والإرادة من جُملة المُتجدادت صَحَّ تَعلُق الإرادة بها، وهَو مَذهبُ لأبي عليّ، والمَحَّكي عن أبي القَاسم المَنعُ وإلّا لَزِمَ التَسلَسلُ.

والإلزامُ فاسدٌ فإنَّ التَسلَسل لازمٌ عَلى تقدير وُجوب إرادة الإرادة، وأمَّا عَلىٰ تَقدير الصَحّة فلا.

وَهَل يُراد الإرادة بنفسها أم بغيرها؟

الأولىٰ هَو الأخيرُ والّا لتعلقت الإرادة بِشيئين عَلىٰ وجه التَفصيل وهوَ عِندهم ممنوعٌ، لأنه لا مُرادَان إلّا وَيَصحُ أنْ يُرادَ أحدُهما دونَ الآخر، وفي هذا نظرٌ.

---

(١) الجَبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله سبحانه وتعالىٰ. والجبرية أو المجبّرة الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدّرة علىٰ الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

[١٠٧/١] ***مسألة:*** قالوا الإرادة مِنها ما هوَ متماثلٌ، ومنها ما هُوَ مختلفٌ وشَرطوا في التَماثل إتحادَ المُتعلقَ في الوقت والوجه والطريقة.

واستدّلوا علَى تَماثل مَا اجتمع فيه هذه الشرائط بانَّ موجُبهما متماثلٌ، وتماثلُ المَعلولِ يَستلزمُ تَماثل العِلل، ولأنَّ الكراهة الواحدة يُضاد كلاً مِنهُما والشيء الواحدُ لا يُضادُّ إلّا مثلَين أو ضدّين، فامّا المُختلفان فَلا يضدّهما شيء واحد.

والحُجّتانِ ردّيتان، فانَّ الحقّ عِندَنا أنَّ التماثلَ في المعلول لا يستلزمُ التماثل في العلل، ولَم يَتضحَ لنا أنَّ الَواحد لا يُضادّ المُختلفين. وسيأتي لهذين زيادة تقريرٍ.

قالَ المُجوّزون لإجتماع الإمثال: أنّه لا إستحالة في إجتماعَ إراداتٍ مُتماثلة في محلٍ واحدٍ، ولكن لا تأثير لهذه الزيادة فيما يُوثّرُ فيه لأنّا حالَ إخبارنا عن زيد بإرادةٍ واحدةٍ وبإرادات لانَجدُ تفرقةً من حيثُ أنَّ الحُكمَ الجزئي لا يتزايد، نعم قد يكونُ للزيادة حَظٌ في المنع، فانَّ القديمَ تعالىٰ واحدٌ لو حاولَ إيجاد كراهةٍ واحدةٍ وقَد فَعلنا ارادات كثيرة لَم يكَنْ مرادُه أحقَ بالوجود. وأمَّا المُختلفُ من الإرادات فهوَ ما قد فقدَ أحدُ الشرائط السَالفة وذلك بأنْ تَتغاير المتعلّق أو الوقت أو الوجه، كما يُريدُ أحدهما حدوثَ الشيء والآخر يُريد حُدوثه على وجهٍ، أو الطريقة كما يُريد أحدهما الشيء مُجملاً والآخر مُفصلاً. ولا تضادَّ في الإرادة علىٰ رأي جَماعةٍ، وهوَ مذهبُ أبي هاشم أخيراً، وَذهبَ أبو عليّ إلىٰ تَضادَ إرادتي الضدّين.

استدَلَ الفَريق الأول: بانَّ من شرط التضاد في المُتعلقات أتحادَ مُتعلقها وتعلق كلّ واحدٍ من المُتعَلقين علىٰ عكس ما تعلق به الآخرُ، واذاكانَ تَعلّق الأرادة لا يكون إلّا عَلى وجهٍ واحدٍ، فلو أنَّ هاتين الإرادتين تَعلقتا بمُتعلقٍ واحدٍ لكانا مَثلين لا ضدّين.

وأستدّلَ الآخرونِ: بانَّ أرادة الحركة ترجيحٌ لوجودها، أو أرادة السكون ترجيحٌ لوجُوده فَكما إنّهما مُتقابلان لِذاتهما فكَذلك أرادَتُهما.

واتفقَ الفريقانُ عَلى أنَّ الكراهة ضدُّ الأرادة لحصولُ المُنافاة بينهما.

ومن قال أنَّ إرادة الشَيء هي كَراهة ضدّه أخطاءَ، فإنَّ الشيء قَد يُرادُ حالَ

الغفلة عن الضِدّ، نَعم إرادة الشيء يَلزمُها كَراهة الضدّ بشرط اعتبار الضدّ، فالخطأ نشأ من أخذ لازم الشيء مكَانَ الشيء.

وأثبتَ أبوُ القاسم السَهوَ معناً يُضادُّ الأرادة.

ورَدّوا عليه بأنَّ القُدرة علىٰ أحد الضدّين يَستلزمُ القُدرة علىٰ الضِدّ الآخر، فَوجَبَ أنْ يكُون قادرين عَلى السهو كما كُنّا قادرَين علىٰ الأرادة.

وَجعلَ أبو عليّ الأعراضِ ضِدّاً ثالثاً للإرادة والكراهة.

وردّوا عليه بأنَّ الأعراضِ لَو كانَ معنىً لوجبَ بأنْ يتوصَلُ اليّه بصفةٍ صادرة عنهُ، أو حُكمٍ صادرٍ عَنهُ، ومَعلومٌ انتفاء ذلك، فَوَجب نَفيُه.

والدّعاوي بَعيدةٌ، والحُججُ ضَعيفة، والردودُ مُختَلفة.

[١٠٨/١١٩] *مسألة:* ذَهَبَ جَماعة إلىٰ إمتناع بَقاء الإرادة، وهَوَ مذهبُ السيّد المُرتضىٰ والشَيخ أبي جعفر.

واستدلُوا بأنّها لَو كانتَ باقيةً لَزِمَ أحدُ الأمرين، وهَوَ إمّا دَوامها أو عَدمها لا بطَريان الضِدّ، والتالي باطلٌ بقسميه فالمقدُم مثله.

بَيانُ الشرطية: أنَّها إنْ بقيت دائماً لزم أحد الأمرين، وإنْ عُدِمت فَعدمها إمّا بطَريان الضدّ أولاً، والأول باطلٌ والّا لَزم ألّا يخرُجَ أحدنا من الإرادة الا بكراهةٍ، وهو باطلٌ. فانّا قد نُريدُ الشيء ثم نَخرُج عن إرادته مَع عدم كراهته، والتالي هو الأمر الآخر.

وأمّا بُطلان القسمين: أمّا الأول فَظاهرٌ.

وأمّا الثاني فلما عُرف أنَّ الأعدام انما يكوُن بطريان الضدّ.

ولقائل أن يقول: هذا الدليلُ مبنيّ علىٰ أنَّ الأعدام لا يكونُ بفاعلٍ. وهو عندنا ضَعيف.

[١٠٩/١٢٠] *مسألة:* ذهَب جماعة من المُعتزلة إلىٰ أنَّ الإرادة يَجوز أنْ يتقدّمَ الفَعلَ سواء تعلّقت بفعل الإنسان نَفسه، أو بفعل غَيره وادّعوا فيه الوجدانَ.

وأوجَب أبو القاسم التقدم لأنّها سَببٌ والسَّببُ متقدّم، والأصلان فاسدان.

[١١٠/١] **مسألة:** قالوا الإرادة غَير موجُبةٍ للفعل والّا لما جازَ تقدُمها، والتالي باطلٌ بما تقدّم، فالمُقدَّم مثله، والشرطية ظَاهرةٌ.

والحَقّ عندي أنَّ الأرادة غَير مُوجبةٍ للفِعِل الّا بانضمام القُدرة وشرائط الفِعِل بأسرها.

[١١١/١] **مسألة:** قالوا الإِرادة لا تقع مُتولِّدة عن الأسباب بالاستقراءِ، فأنّا لما أستقرئنا الأجناس المفعولة في القلب من غَير أنْ يتولّد عنها الإِرادة حَكمنا بعدم التوليد مطلقاً.

وأنتَ خبيرٌ بضعف الإِستقراء.

البَحثُ الثامن عشر: في الألم واللذّة

الذي ذَكره الأوائل في تعريفهما أنَّ اللذّة هي إدراكُ الملائم، والألم إدراكُ المنافي.

والمُعتزلة قالوا: إنَّ المُدرَك إنْ كانَ متعلقٌ بالشهوة كالحكّة في الأجرب كانَ الأدراكُ لَذةً، وإنْ كانَ متعلق النفرة كانَ ألماً.

ونُقل عن ابن زكريا[1] أنَّه قال: إنَّ اللذة خروجٌ عن الحالة الطبيعية.

وهذا خطاءٌ وسببه أخذُ ما بالعرض مكانَ ما بالذات، فإنَّ الإِدراك إنّما يَحصُلُ بانفعالٍ للحاسة يقتضيه تبدلُ حالٍ ما.

[١١٢/١] **مسألة:** المَشهور عند الأوائل والمُعتزلة أنَّ تفريق الإِتصال سَببٌ موجبٌ للألم، وربّما أدعوا فيه الضرورة. ونازعَ فيه بَعض المتأخرين قائلاً إنَّ التفريق عدمي والألم وجودي، وأيضاً فالغذاء يَنفُذُ في أجزاء المُغذّي بأنْ يفْرقَ اتصالهما وهو غير مؤلم.

والجوابُ عن الأول: إنَّ العَدَم لا يكونُ علّة للوجود، أمَّا العَدمي فانَّه يَجوز أنْ

---

(١) محمد بن زكريا الرازي، فيلسوف، ومن الأئمة في صناعة الطب، ولد في الري سنة ٢٥١ هـ وتعلم بها ثم سافر إلى بغداد وعكف على الطب والفلسفة والكيمياءِ فنبغَ وأشتهرَ وتولى تدبير مارستان الريّ ثم رئاسة اطباءِ بيمارستان المقتدري ببغداد ـ عمي في أواخر عمره ومات ببغداد، وفي سنة وفاته خلاف بين نيف و ٢٩٠ و ٣٢٠ هـ.

يكونَ علّة كَعَدم الحركة فانّه علّة للسكون، وَعَدمُ السَمعُ علة للخرس، وعَدم الغداء في الحيوان الصحيح عِلّة للجُوع.

وهذا الجوابُ ضعيفٌ فانَّ العقل قاضٍ بالمنع من إستناد الوجُودي إلىٰ العَدمي وما ذَكَرَ من الأمثلة فغيرُ صحيحة.

والجَوابُ عن الثاني: إنَّ النفوذَ في الغذاء طبيعيٌ فَليس بمنافٍ، فادراكُه لا يكونُ إدراكاً للمُنافي.

وهَل للألم سببٌ آخر غَير تفريق الإتصال؟.

جزم جالينوس بنفيه، والشَيخ زَعم أنَّ سوء المزاج سببٌ له، فإنَّ عناصر الحيوان يقتضي كلُّ واحدٍ منها كيفيةً مخالفةً لكيفية الآخر، فما دامَ الإتصالُ موجوداً يكون الإنكسارُ حاصلاً ويتمُّ الإعتدالُ، فاذا تفرقتْ بقيتْ طبيعةُ كلُّ واحدةٍ منها خالية عن المُعاوق فيقَعُ الإحساسُ بالمنافي فَيُوجد الألم.

[١١٣/١٢٤] *مسألة:* لمّا كانَ الألمُ عِندنا عبارة عن أدراك المُنافي أو ما يُلازمهُ هذا المعنىٰ لم يَصحّ وُجودُه الّا في الحَيِّ.

وأبو هاشم جَوّز وجوده في الجماد وأستَدل بأنَّ الألَم لا يُوجبُ حكماً للحَي، وكلّما كانَ كذلك كفىٰ في وجوده مُجرّد المَحلّ.

أمَّا الصُغرىٰ: فلأنّه لو أوجبَ حكماً للحّي كما يَقولون في العِلم والإرادة لَوَجب كونُه ألماً عند وجودِ ذلك المَعنَىٰ فيه علىٰ كلّ حالٍ، وإنْ لَم يُدركه كَما يَجبُ ذلك في الإرادة والإعتقاد. والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وامَّا الكُبرىٰ: فادّعوا فيه الظُهور فإنَّ الحَرارة والبُرودة وغيرها لمّا لَم توجب أحوالاً للجُملة صَحَّ وجودها في كلّ مَحلٍ، والحُجّة لا يخفى ضَعفُها والمطلُوبَ ظاهرُ الإحالة.

[١١٤/١٢٥] *مسألة:* ذهب بَعض المعتزلة إلى أنَّ الآلام غَير باقية، وهو مذهبُ السَّيد المُرتضىٰ واستدَلّ بانّها لَو كانت باقية، لما انتفت عن المحلّ القابل لها إلّا بضدٍّ، والتالي باطلٌ بالوجدان فالمقدّم مِثلُه، والملازمة عندِهم ظاهرة

وهي عندنا فاسدة.

البَحثُ التاسع عشر: في النّفار والشّهوة

وهما من المعلومات الضرورية ولابدّ لَهما من محلّ وهو ظاهرٌ، ويفتقران إلىٰ الحياة ولا يَحلاَّن إلّا جزاءً واحداً عندنا وعند المُعتزلة.

واستدلوا بأنَّها لو وجدت في أزيد من محلٍّ وإنْ إفتقرتْ إلىٰ البُنْيَة ساوت التأليف، والتالي باطلٌ فالمُقدَّم مثله.

وبَيانُ الشرطية عِندَهم بإنَّ التساوي في بَعض الأحكام يَستلزم التساوي في العِلل وهو ضعيفٌ.

ثم أِعترضوا علىٰ أنفسهم بانَّه لا استبعاد في حُلولُ الشهَوة والنَفرة في أزيد من محلّين، فيخالفُ التأليفَ فانَّ التأليف لا يَحلُّ إلّا بمحلين.

أجابوا: بانَّه يَلزم تزايد الشَهوة والنَفرة عند تزايد الأجزاء، والتالي باطلٌ فانَّا نَجدُ السمين اذا هَزلَ قد لا يَنتقصُ شهوته، فالمقدّم مثله.

وعندي إنَّ هذه الحُجّة ضَعيفة، فانَّه لا استبعادَ في أنْ يكُون الزايد من الأجزاء في السَمين ليست هي المُحتاجة إليها في الشهوة.

[١١٥/١٢٠] ***مسألة:*** قالوا الشَهوة غَيرُ مدركةٍ لأنَّها إنْ أدركت بمحلّ الحياة فيه كانَت مُمَاثلةً للألم، فانَّ ألالم قد إختصَّ بانَّه يُدركُ بمحلّ الحياة في محل الحياة دُونَ غيره من الأعراض، ولا يُدرك بأحدى الحواس الخمس، وهو ظاهرٌ.

قالوا: وَهُما لا يَتعلَّقان الّا بالمُدركات لأنَّا متىٰ وجدنا الشيء مُدركاً صحَّ تعلق الشَهوة والنَفرة به، ومتىٰ لَم يكن مُدركاً إستحالَ تعلَقهُما بـه. وبَـنوا عـلىٰ هـذين الأصلين أنَّ الشَهوة لا تُشتهي وكذلك النفار لا يُنفرُ الطبع عنُه لأنَّهما غَيرُ مدَركين.

[١١٦/١٢١] ***مسألة:*** قالوا أنهما غير باقيين لأنَّ أحدنا يخرج من كونه مُشتَهياً إلىٰ غير ضدٍ مع قبول المحلّ. وهذه الطريقة ضعيفة لما مرَّ.

[١١٧/١٢٨] ***مسألة:*** الشَهوة تُضَادّ النفرة، واستدلّوابعدم إجتماعهما علىٰ تضادّهما ونفوا ضدّاً ثالثاً لهما، قالوا لأنَّ المُدرِك إمَّا أنْ يلتذَّ بادراكه فيكونُ مشتهىً، أو يتألم بـه

فيكونُ منفوراً عنه، ولا واسطة بين هذين الّا عدمهما. ولا يفتقرُ عدمهما إلىٰ علةٍ فلو ثبتَ ضدٌّ ثالثٍ لم يكن لهُ حكمْ صادرٌ عنه، وهو باطلٌ فإنَّ من شَرْط الضدّية تعلق كلّ واحدٍ من الضدّين بصفةٍ علىٰ عكس ما تعلق به الضدّ الآخر.

البحث العشرون: في الإدراك

وهو من المعلومات الضرورية، ومغايرته للقدرة والأرادة وغيرهما من الأعراض المُختصة بالحيّ مَعلومةٌ قطعاً، وانَّما وقَع النزاعُ في مُغايرته للعلم، فذَهبَت الأشاعرة إلىٰ زيادته، قالوا لإنّا نَجدُ تفرقة بين حَالنا اذا علمنا وبين حالنا اذا عَلِمنا وفتَحنا العين، ومُستند الفرق إنَّما هو الزيادة.

والأوائل، والكعَّبي، وأبو الحسينَ زَعموا أنَّ الزيادَة راجعة إلىٰ تأثر الَحاسّة. والإدراكاتُ خَمسةٌ: الإبصارُ، والسمّعُ، والشَّمُ، والذوقُ، واللمسُ.

[القول في الأبصار]

١١٨] **مسألة:** إختلفوا في كيفية الإبصار، فقال قومٌ من الأوائل أنَّه إنَّما يكونُ بخروج شعاعٍ من العين يُلاقي المُبصر، وهو مذَهَب جماعةٍ من معتزلة البصرة، والشيخُ أبي جعفر.

وذهبَ آخرون من الأوائل إلىٰ أنَّه إنَّما يكونُ بانطباع صورة المرئي في العَين.

والقولان عندنا باطلان أمَّا الأول: فلإستحالة خروج جسمٍ من العين يُلاقي نصف كُرة العالم ويُلاقي كرة الثَوابت، واستحالة الإنتقال علىٰ الأعراض.

وأما الثاني: فلإستحالة الإنطباع العَظيم في الصَغير. والعُذرُ عنه بانطباع المُبصر في المادّة التي لاحَظ لها في الصغر والعظم غيرُ تامٍ، وقد بَيَّناه في (كتاب الأسرار).

١١٩/] **مسألة:** شَرطَ الأوائل والمعتزلة للإبصار بَعد سلامة آلالة كثافة المُبصِر، بمعنى أن يكون ذا لونٍ أو ضوءٍ وإضائة من ذاته أو من غيره وأن لا يكونَ في غاية الصغر، وأنْ لا يكونَ بينهما حجابٌ، وعدم البُعد والقُرب المفرطين، وحصول المُقابلة أو حُكمُها.

ثم إنَّ المُعتزلة والأوائل أوْجَبُوا حُصُول الإبصار عند حُصول هذه الشرائط، وخالَفهم في ذلك الأشاعرة.

والأولون التجئوا إلىٰ الضرورة والأواخر أستدلوا علىٰ عَدم الأيجاب بانَّا نَبصُر الكَبير من البعيدِ صغيراً مع تساوي نسبة أجزائه إلىٰ العين.

وأصحاب الانطباع أجابوا عن ذلك بانَّ إنطباع الصُورة في المقدار الصغير سَببٌ لرؤيتها أصغر منها اذا انطبعت في المقدار الكبير، والمَرئي اذا بَعُد توَهمّ مخروط قاعدته المرئي وَزاوية العَين فكلَّما بَعُدَ المرئي صَغرت الزاوية فكانَ المنطبعُ فيه أصغر.

وأصحاب الشُعاع أجابوا: بانَّ بُعدَ المسافة سَببٌ لتفرّق الأشعة فلا يقوى علىٰ الإدراك التام.

١٢٠/١١] **مسألة:** قال أصحابُ الأنطباع أنَّ صورة المرئي ينطبع في الرطوبة الجليدية ولا

يقعُ عندها الأحساس، وإنّما يقع ملتقىٰ العَصَبَين المُجوّفتين وهناك روحٌ مدركة، فلذلك تكونُ الصورة المُدركة واحدة بخلاف اللمَس باليدين، فامَّا إذا لَم يمتدّ المخُروطان علىٰ هيئة التقاطع بل انتهى كلّ مخروطٍ إلىٰ جُزءٍ من الرّوح الباصر أدركت الصُورة الواحدة صورتين.

وأصحابُ الشعاع قالوا: إنَّ الشُعاع الخارج من العَين علىٰ هَيئة مخروطٍ تكون رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي، وقوّة هذا الشعاع في سهمي المخروط وهما يلقيان عند المُبصر ويتحدان. والأحولُ لا يلتقي سهما مخروطيه علىٰ شيء واحدٍ بل يرى الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليه والطرفان متباينان، فتباين مدركاتهما.

والعُذرانِ عندي باطلان أمَّا الأول: فلأنَّ الرُوح جسمٌ لطيفٌ فمن المتّعذر بقاءه في الملتقىٰ دائماً بحيث لا يتقدمُ ولا يَتأخر، فكانَ يجبُ حُصول الحَول لأكثر الناس في أكثر الأوقات.

وأمَّا الثاني: فلأنَّ الطرفين إنْ أتحدا عند المرئي كانَ واحداً كما اذا أتحد سهما المخروطين، وإنْ لم يتحدا كان المُدِركُ بكلِ واحدٍ منهما بعض المرئي لا المرئي نفسه.

[١٢١/١٣٢] *مسألة:* قال أصحابُ الإنطباع إنَّ صورة الوجه تَنطبع في المرآة فيُدركها الإنسان اذا قابلها، لإنطباع تلك الصورة مَرة ثانية في العين.

وهذا خطأ وإلّا لَزم انطباع العظيم في الصغير، ولأنَّه يَلزمُ أنْ لا يَظهر لون المرآة عند انطباع الصورة فيها، كما إنَّ الجدار اذا إخضّر بالإنعكاس لَم يظهر لونه.

وأصحاب الشعاع قالوا: إنَّه يخرُج الشعاعُ من العين ويلاقي المرآة وينعكسُ عنها إلىٰ ما يقابلها.

وهذا أيضاً ضعيفٌ لما مَرَّ.

القولُ في بقية الإدراكات:

في المشهور أنَّ الشعاع إنَّما يكونُ بسبب تأدّي الهواءِ المُنضَغط بين قارعٍ

ومَقروعٍ إلىٰ الصِّمَاخ.

وامَّا الشَّمُ فقد اختلفوا فيه، فقال قوم انه لتكيّف الهواء المتصل بـالخَيشُوم بكيفية ذي الرايحة.

وقال آخرون: إنَّه يكون لإنفصال أجـزاء هـواءٍ لَـطيفةٍ مـن ذي الرائـحة إلىٰ الخَيشُوم.

وهذان الوجهان عندي جايزان.

وهاهُنا وجه بعيدٌ قال به من لا تَحصيل له وهو أنَّ القوّة الشامّة يتعلقُ بُمدركها وهو هناكَ.

وأمَّا الذَوقُ فانَّما يَحصلُ بتوسط الرُّطوبة اللُّعابية الخالية عن الطعُوم. وهَل الأدراكُ بانفعال تلكَ الرطوبة بكيفية الجسم، أو بانفصال أجزاءِ من الجسم غائصةٍ في اللسان مُخالطة له؟ فيه احتمالٌ. وأمَّا اللمس فانَّه أنفعُ الأدراكات للـحيوان لأنَّـه باعتباره يَبعُدُ من المنافي وباعتبار الذوق يَجلبُ النفعَ، ولمَّا كانَ دفع الضرر أقدمُ من جَلب النفع كانَ اللمسُ أقدَمُ.

وقد ظهر من هذا إنَّ كلَّ ذي قوة لَمسٍ فانَّ فيه قوة تحريك، وإختلفوا فذهب قومٌ إلىٰ أنَّ اللمسَ ليس قوّة واحدة بل هو قوى أربع:

القوة الأولىٰ: الحاكمة بين الحارّ والبَارد.

والثانية: الحاكمة بين الرَّطب واليابس.

والثالثة: الحاكمة بين الصُّلب واللين.

والرابعة: الحاكمة بين الخَشن والأملس.

وآخرون جَعلوها واحدة وهو الأولىٰ.

البَحثُ الحادي والعشرون: في أحكام الأعراض.

[١٢٠] *مسألة*: الأعراضُ باقية عند جَماهير المُعتزلة، خلافاً للأشاعرة. فادّعىٰ أبـو الحُسين الضرورة في ذلك.

واستَدلَّ غَيره بأنَّها مُمكنة في الزمان الأول فيكونَ ممكنةً في الزمان الثاني،

وإلّا لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلىٰ الإمتناع الذاتي، وهوَ محالٌ. وهذه حجّة عَولَ عليها الجُمهور وارتضاها أكثرُ الناس.

أقول: إنّها عند التحقق غَيرُ مرضية فانّهم إنْ عَنوا بكونَه ممكناً في الزّمان الثاني لزَم كَونُه ممكنُ الوجود في الزمان الثاني بدلاً عن الوجود في الزمان الأول، فهَو حقّ ولكن ذلكَ لا يدلُ علىٰ جواز البقاء. وانْ عَنوا به أنّه اذا كان ممكنُ الوجود في الزمان الأول ثمَّ وجدَ فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأول فهوَ ممنوع، ولا يَلزمُ من عدم أمكانه بهذا المعنىٰ انقلاب الشيء من الإمكان إلىٰ الإمتناع، وذلكَ لأنَّ المُمتنعَ هاهنا ليس هو الوجود المُطلَق وانّما الممُتنعُ هاهنا هو الوجود المُقيَّد بكونه بعد وجود أول، أعني البقاء وَهو نفسُ المُتنازع. ولا يلزمُ من امتناع الوجود المقيد كون الشيء مُمتنعاً في نفسه، ومثال هذا الصوتُ فانّه ممكنُ الوجود في الزمان الأول غير مُمكن الوجود في الزمان الثاني، وكذلك الحركة عند من يقولُ بأنَّ الأكوان غَير باقيةٍ، فلتلمح هذه الفايدة.

حُجة الأشاعرة: إنَّ البقاءَ عَرَضٌ، فلو كانَت الأعراض باقية لزمَ قيام العَرض بالعرض، ولأنَّها لو بَقيت لإستحالَ عدمها والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وبَيانُ الشرطية: إنَّ عدمها يستحيلُ استناده إلىٰ الذات والّا لكانَ المُمكن لذاته مُمتنعاً لذاته، ولا إلىٰ الضدّ لأنَّ طرَّيانه علىٰ المحلّ مَشروطٌ بعدمه، فلو عُللَ به لَزِمَ الدور، ولا إلىٰ المُختار لأنّ التأثير إنّما يكونُ في أمرٍ وجودي وليس الأعدام بوجودي. ولا إلىٰ انتفاءِ الشَرط لأنَّ شرطُه الجوَهرُ وهو باقٍ. والكلامُ في عدمه كالكلام في عدم العَرض.

والجوابُ عن الأول: بالمنع من جَعل البقاءِ عرضاً والّا لزمَ الدورُ، بالمنع من إمتناع قيام العَرَض بالعرض.

وعن الثاني: لمَ لا يستندُ عدمه إلىٰ الضّد؟

قوله: لأنَّ وجودَ الضدَّ مشروطٌ بانتفائه.

قلنا: ممنوعٌ بل عدمهُ معللٌ بطريان الضدّ فلَيس أحد القولين أرجحُ من الآخر،

سلّمنا لكن لم لا يستند إلىٰ المُختار؟

قوله: المختارُ إنّما يوثر في أمر وجودي.

قلنا: مَمنوع فانَّ الممكنَ إذا حَصل معه ترجيحُ أحد الطرفين وجب حصوله سواءً كان وجوداً أو عدماً، ضرورة تساوي نسبتهما إلىٰ الماهية.

سَلّمنا لكن لِمَ لا يستند إلىٰ انتفاء الشرط؟

قوله: الشرطُ هو الجَوهرِ.

قلنا: دَعوىٰ الإنحصار مَمنوعة فأين البرهانُ؟ سلّمنا لكن لِمَ لا ينتفي في الزمان الثالث أو ما بعده لا لسببٍ بل لذاته، كما يقولون إنّه ينتَفي في الزمان الثاني كذلك!

[١٢٣/] *مسألة:* ذهب الأوائل ومُعمّر[1] إلىٰ صحة قيام العَرض بالعَرض وَهو الحقُّ عندي.

وذهب جماعة من المُتكلَمين إلىٰ الإمتناع.

لنا: إنَّ السُرعة عَرض قائم بالحركة وكذلك البطوء.

أحتجوا: بانَّه لابد من الأنتهاءِ إلىٰ الجَوهر، وحينئذ يكونُ الجميع في حيّز الجَوهر تبعاً لحصول الجَوهر فيه.

والجوابُ: لا منازعة في ذلك فانّا مُقرّون بالإنتهاء إلىٰ الجَوهر ولكن المَنازعة في قيام البعض بالبعض، وقيام ذلك البَعض بالجوهَر وَما ذكَروه لا ينفي ذلك.

[١٢٤/] *مسألة:* المشهور عند المعتزلة والأشاعرة امتناع قيام العَرض بمحلّين، وَجوّز أبو هاشم قيام التأليف بمحلّين ومَنع من الزائد، والأوائل ذهبوا إلىٰ أنَّ العَرض الواحد قد يَحلُّ بمحلّين لا بمعنى أنْ يكونَ العَرض الذي هو حالٌ في أحد المَحلّين

---

(١) معمّر بن عُبّاد السُلّمي، أبو معتمر أو عمرو، أصله من البصرة، عاش في عصر هارون الرشيد ببغداد، وجادل النظّام، كان أحد مشاهير القدرية وهو الذي قال: (قدرة الله لا تنصبُّ علىٰ الأعراض) وأُطلق علىٰ اتباعه (المُعمّرية) توفي سنة ٢١٥ هـ.

حالّاً في المحلّ الآخر، بل إنَّ العَرض الواحد حالٌّ في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلّاً واحداً له كالحياة والعلم وغير ذلك.

أحتجّ الأولون بانَّ العَرض يستغني بكل واحدٍ من المحلّين عن الآخر حال احتياجه إليه. هذا خلفٌ ولقائل أنْ يَمنع ذلك.

[١٢٥/١٣٦] *مسألة:* اتفق المتكلمون والأوائل علىٰ امتناع الإنتقال عَلى العَرض، وأستدلوا عليه بانّه مُحتاج في تشخصه إلىٰ المَحلّ فيستحيلُ انتقاله عَنه.

أمّا الصُغرىٰ: فلأنّه لولا ذلك لَما حلَّ فيه، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: إنّه حينئذٍ يكون مستغنياً عنه إمّا في الوُجود فبعلّةٍ، وإمّا في التشخص فبما تُشخّصه. والإستغناءِ ينافي الحُلول، وبيانُ بطلان التالي ظاهر.

والكبرىٰ غنية عن البيان، وهذه الحجّة لا تخلو من بُعد.

البَحثُ الثاني والعِشرون: في بقية الأعراض التي وَقع الخِلافُ فيها بين المتكلمين.

[١٢٦/١٣٧] *مسألة:* ذَهبَ البغداديون وَجماعة من الأشاعرة إلىٰ إثبات البقاءِ وَنفاهُ جماعة من المُعتزلة.

احتجَّ الأولون بانَّ الذات لَم تكن باقيةً حال الحدوث ثم صارت باقية.

والجوابُ: لانُسلِّم أنَّ تغير الذات في ذلك يَدلُ علىٰ الثبوت.

واحتجّ الآخرون: بانّه لو كانَ البقاء ثابتاً لزم التسلسل واللازِم باطلٌ، فالملزوم مثله.

والحقّ عندي أنَّ البقاءَ أمرٌ اعتباري هو مقارنة الوجود لزمانٍ بَعد الزمان الأول، وقد يَعرضُ له هذا المعنىٰ وينقطعُ بانقطاع الإعتبار.

[١٢٧/١٣٨] *مسألة:* أثبت أبو هاشم وأتباعه الفناء معنىً ونفاه الباقون، وهو الحَقُّ.

وأستُدِّل بانَّ الجواهرَ باقية يَصح عَدمُها ولا يمكن ذلك الّا بثبوت الفناء، أمّا إنّها باقية فقد مضىٰ، وامّا صحّة عَدمها فلِما يأتي، وامّا إنَّ ذلك يَستلزمُ ثبوت الفناءِ فلأنَّ الأعدام إمّا أنْ يكونَ للذّات وهو محالٌ، أو للفاعل وهوَ محالٌ لأنَّ تأثيرَ المؤثر

إنّما يكونُ في الإيجاد لا في الأعدامِ، لأنَّ التأثير هو ايجادُ أثرٍ أو لطرّيان الضدّ هو الفناء.

والنَظّام لمّا قالَ بأنَّ الجواهر لا يبقىٰ إستغنى عن التزام هذا المعنىٰ المحال، وانْ كانَ بقوله ذلك قد ارتكب محالاً.

والأوائل لماً قالوا أنّ الإيجاد والإعدام متساويان في صحة الإستناد إلىٰ المؤثر اندفع عنهم هذا المحالّ. والبغداديون لما أثبتوا البقاء معنىً باعتباره تُبقي الذات وباعتبار عدمه تفني، إستغنوا عن التزام هذا المحال ايضاً.

وبعد هذا فالحقَّ ما ذهبَ إليه الأوائل.

القولُ في أحكام الفناء

الذي ذَهب إليه مشايخُ المعتزلة أنَّ الفناء متماثلٌ ولا يوجدُ فيه اختلافٌ ولا تضادٌّ، قالوا لأنَّ أخصّ صفاته كونه مُنافياً للجوهر وهو مشتركٌ بين أفراده، والأشتراك في أخصّ الصفات يستلزمُ الأشتراك في الذات.

وهَو عندي ضَعيفٌ لِما مَرَّ غيرُ مرةٍ، والشيخ أبو جعفر وقف في ذلك.

[١٢٨/] **مسألة:** قالوا الفناء لا ينفي وإلّا لَزم أحدُ الأمرين إمّا التَسلسل، أو أنْ يبقىٰ مع الله تعالىٰ شيء دائماً، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: إنَّ الباقي لا ينَتفي الّا بضدٍّ، فالفناءُ الباقي إمّا أنْ لا ينتفي أو ينتفي، والأول أحدُ القسمين، والثاني يلزم منه القسمُ الأول لأنَّ الكلام في ضدّه كالكلام فيه.

واما بيانُ بطلان القسمين: أمّا الأول فبالبرهان، وامّا الثاني فبالإجماع.

[١٢٩/] **مسألة:** قالوا الفناء غيرُ مقدورٍ بالقدرة والّا لزم القُدرة علىٰ الجواهر، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: إنَّ القَادر علىٰ الشيء قادرٌ علىٰ ضدّه.

وبَيان بُطلان التالي: إنَّ القُدرة لا يمكن أنْ يَقع بها المُخترع من الإفعال لما مَرَّ، وانّما يَقع منها المباشر والمتولدُ. والأول يستحيلُ وقوع الجوهرية والّا لزَم التداخل.

والثاني علىٰ قسمين، منه ما يقع في محل القُدرة كالنظر مع العلم والتأليف مع المُجاورة وهو أيضاً يلزم منه التداخل، ومنه ما يقعُ خارجاً عن محلّ القدرة.

وهو باطلّ لأنّه لا سبب لتعدّي الفعل عن محلّ القُدرة الّا الإعتماد. وأجناسه ستةٌ وهي مَقدورةٌ لنا وليَس يَقعُ الجَواهر بها لأنّا لو إعتمدنا طَول الدهَر علىٰ زقٍ مَشدُودِ الرَأس لم يتولّد فيه الجوهر.

فهذا ما قيل في هذا الباب وهو ضعيف.

وهاهنا اعراض أُخر وقع فيها الخلاف مضى البحث عنها.

المقصدُ الثاني: في تقسيم الموجودات علىٰ رأي الأوائل

قالوا الموَجُود إمّا أنْ يكون واجباً لذاته أو ممكناً. والمُمكن إمّا أنْ يكونَ جوهراً أو عرضاً. والجوهرُ إمّا أنْ يكونَ محلّاً لغيره وهو الهَيولى، أو حالّاً في غَيره وهو الصُورة، أو مركّباً منهما وهو الجسمُ، أو لا محلاً ولا حالّاً، فان كانَ مُتعلقاً بالأجسام تعلّقَ التدبير فهو النَفس، وإلّا فَهوُ العقَل.

وأمّا العَرضُ فأقسامه تسعة: الكمّ، والكيف، والمُضاف، والأين، والمَتىٰ، والوَضع، والمِلكُ، وأنْ يَفعل، وأنْ يَنفعل.

امّا واجُب الوجود فسيأتي البحث عنه. وامّا الهَيولى والصورة فقد مَضى البَحثُ عنهما وعَن بعض مباحث الأجسام. فلنأتِ علىٰ البحث عن البواقي وعن أحكام الأعراض.

البحث الاول: في بقية الكلامُ في الأجسام

الأجسامُ علىٰ ضربين: بسائط ومُركّبات.

فالبسيط هو الذي لَم يتركّب حقيقةً من أجسامٍ مُختلفة الطبائع، وهو علىٰ ضربين: فلكيّ، وعُنصري.

فهاهنا مطلبان:

الأول: في الأجسام الفلكيّة.

[١٣٠] ***مسألة:*** المشهور عند الأوائل أنَّ الأفلاك غير ملوّنة والّا لحجبت عَن أبصار الكواكب المُرتَسمة في فلكِ الثوابت، وايضاً فهي بسائط فهي غير مُلوّنة لأنَّ سبب اللون المزاج.

والحُجّتان رديتان، أمّا الأولى فلجواز أنْ يكونَ لها لونٌ ضَعيفٌ كالبلّور فلا يَحجُبُ عن الأبصار، ولأنّه جازَ أنْ يكون ما وراء الفلك الثامن ذا لونٍ.

وأمّا الثانية فالصُغرىٰ ممنوعة وقد مضى البحث فيها، والكبرى منقوضة بالقمر.

ثمَّ قالوا: إنّ الزُرقة سببها أنَّ السَماء شفافة والشفافُ اذا لم يُرَ وراءه ملوّنٌ فانّه يكونُ كالمظلم، وفي الجو أجزاء غُبَارية ويُخارية مُضيئة فَيختلطُ المُضيءِ بالمُظلم فيُتخَيل الزُرقة.

تذنيب: قالوا لو كانَ المُحيط مكوكباً لرؤيت الكواكب. والثاني كاذبٌ فالمقدّم مثله.

والملازمة مبنية علىٰ كوْن الفَلك غيرُ ملّون، وقد مضىٰ علىٰ أنَّ الكواكب مُلوّنة. وفيه منازعة بين القَوم وإنْ كانَ الأظهرُ أنّها ملُوّنة.

ومع تَسليم هذين المقامين يُحتملُ أنْ يكونَ عدم الروْية للصغر لا لفقدان اللون.

[١٣١/١٤٢] ***مسألة:*** قالوا نور القمر مُستفادٌ من الشَمس لأنّه معَ التوسط يكونُ مظلماً، والظاهرُ في محوه عندهم أنَّ اجزاء كوكبية مُظلمة مُرتسمة فيه أوجبت فيه الظُلمة.

واختلفوا في المَجَّرة فذهب أرسطو إلىٰ أنّها أبخرة دُخانية متكاثفة واقعة في الهواء.

وذهبَ آخرون إلىٰ أنّها أجزاء كوكبيَّة قليلة الضوء، متقاربة الوضع، صغيرة المقدار.

واستبعدوا القول الأول لإستبعاد بقاء البُخار مدّة مديدة في الهَواء من غير تطرّق خَللٍ ونُقصان.

المطلب الثاني: في الأجسام العُنصريّة

اقربها إلىٰ الفَلك النارُ وأبعدُها الأرضُ ويتلَوها الماءُ ثم الهَواء.

وقالوا: وشكلُ الهواءِ والنار الكُرة لأنّها بسائط فلا يَقتضي الإختلافُ في الشكل.

وأمّا الارضُ والماء فانّهما وإنْ كانا كرتين لكنّهُما غَيرُ حَقيقيتين لما يوجد في الأرض من الأغوار والجبال.

[١٣٢/١٤٣] ***مسألة:*** الحقُّ إنَّ الارضَ ساكنة في موضَعها بفعل الفاَعل المخُتار لما يأتي.

واختلَف الأوائل في ذلك فمحققوهم زعموا أنَّ السَبب في ذلك الصورة النوعية، وآخرون جعلوها غيرُ متناهيةٍ من جانب السِفل، وهو باطلٌ لما مرَّ من التناهي.

ومنهم من جَعَل السَبب جَذبُ الفَلك لها من جَميع الجَوانب. وآخرون قالوا السَبب دَفعُ الفَلك مِن جَميع الجَوانب.

وهما باطلان والَّا لما رَجَعْت المدَرة المَرميَّة إلىٰ فوق، ولكنّا نَحسّ بالمدافعة.

[١٣٣] مسألة: قالوا الماءُ يحيط بثلاثة أرباع الأرض بناء منهم علىٰ إنَّ الأجسام مُتعادلة حجماً فلو لم يكن محيطاً بالأرباع الثلاثة لكانَ أقلَّ من كلية الارض.

ثم زَعموا إنَّ عُنصرَ الماء هو البحر، والَّا فأما أنْ يكونَ في باطن الأرض فيكون أصغر من كُلية الأرض بكثير، أو أنْ لا يكونَ في مكانه الطبيعي وذلك مستبعدٌ.

[١٣٤/١] مسألة: للأرض كيفية فعليّة هي البُرودة لأنَّها موجبة للثِقْلِ، وانفعاليّة هي اليبوسة. وللماء كيفيةٌ فعليةٌ هي البُرودة بالإِحساسِ، وأختلفوا في الأبرد من العُنصرين فالمشهور إنَّه الماء بالإِحساس. وفي التَحقيق إنَّه الأرض لانَّ الأكثف أبردُ وكونُ الشيء أبرد في الحسّ لا يلزمُ منه أنْ يكونَ أبردَ في نفس الأمر، والَّا لكانَ الرصاصُ المُذاب المستفيد للحرارة المَمنوّ بالمعاوق أسخنُ من النار الصِّرفة.

وله كيفيةٌ إنفعاليةٌ هي الرُّطوبة بمعنىٰ سُهولة التشكيل والبَلّة.

وللهواء كيفيةٌ فعلّيةٌ هي الحَرارة، فانَّ الماء اذا اشتدّ تَسخينُه يكونُ هواءً. وله كيفيةٌ انفعاليةٌ هي الرطوبة بمعنى سُهولة التشكّل.

وللنار كَيفيةٌ فعليّةٌ هيَ الحَرارة، وإنفعالية هي اليُبوسة بمعنىٰ عُسر الإِلتصاقُ لا عُسر التشكيل.

[١٣٥/١] مسألة: لا شكّ في أنَّ الهواء غَيرُ ملونٍ، وقد وَقعت المُشاجرة بين القوم في البَواقي.

[١٣٦/١] مسألة: للأرض ثلاثُ طبقاتٍ: أرضٌ مَحْضةٌ وهي القَريبة من المركز، وطَبَقةٌ بَعضها منكشفٌ هوَ البَرُّ، وبعَضُها أحاط به البَحر.

وللهواء أربعُ طبقات: هواءٌ ملاصقٌ للأرض، ويليه الطَبقةُ الباردةُ بسبب الأبخرة المُتصاعدة، ويليه الهواء الصِّرف، ويليه الهَواء المُلاصق للنار المُمتزج بشيء منها.

القَول في المُركبات

العَناصر مُتضادّةٌ بصُوَرِها وبآثارها، فإذا اجتمعتْ تداعتْ إلىٰ الإنفكاك الّا بقاسرٍ وذَلك القَاسرُ لابدَّ وأنْ يكونَ مقارناً لها، أولَه إليها نسبةٌ مّا، وإلّا لترجَح تأثيره بأحد المُركبات من غير مُرجّح.

هذا خلفٌ، فذلك القاسرُ إنْ كانَ صُورةً أو نفساً فانه يكونُ حادثاً لابدَّ له من مسبوقية استعدادٍ في البسائط حتّىٰ يحدثَ، والإستعدادُ إنَّما يكونُ بواسطة الإمتزاج فإذا إمتزجت العَناصرُ انكسرت صرافة كل واحدٍ منها بالأخر حتىٰ يَستقرَّ الكيفية المتوسطة بين الحَارّ والَبارد الرّطب والَيابس وهيَ المزاج، فيُفاضُ حِينئذٍ الصُورة الحافظة للإجتماع.

وأختلفَ الأوائلُ في بقاءِ الصُّوَر عند التركيب، ومُحققُوهم أوجَبوا البقاء والّا لكانَ إحداثاً لا إمتزاجاً.

سؤال: أوجبت انفعال الصُور وبقاءها وذلك تَضادٌّ؟

جواب: ليسَ المُنفعلُ الصّورَ بل المواد في الكَيفيات والفَاعل الصّور. هذا علىٰ رأي قومٍ، وعلىٰ رأي آخرين الفاعلُ هو الصُورة بتوسط الكيفية. وعلىٰ رأي آخرين الفاعلُ هو الكيفية لا غير بدليل إسخان الماء البارد بالماء الحاّر.

وهذانِ ضَعيفان والّا لزم إنكسارُ القاسر بالمُنكسر وهوَ محالٌ.

[١٣٧/١٤٨] *مسألة*: المادّة البُخارية اذا تَصاعدت مُتكاثفةً بالغةً الطَبقة الباردة من الهَواء وكانَ البردُ شديداً وأصابها البَردُ قبلَ إجتماعها وإنخلاقها حُباباً تنازلت ثَلجاً، وإنْ أصابها بعد الإجتماع نَزلتَ برداً، وإنْ لَم يشَتدَّ بالبرد تكاثف البخارُ بذلك القَدرِ من البَرد واجتمع وتقاطَر فالمجتمع هو السَحاب والمتقاطر هوَ المَطرُ.

وإنْ لَم يَبلُغ الطبقة الباردة فإنْ كانَت كثيرة فَقد ينعقد سَحَاباً ماطراً لشدّة بَرد

الهواءِ القَريب من الأرض، وقد لا يَنعقِد لِفقدان شِدّة البَرد فيحدث الضَباب، وإنْ كانت قليلةً حَدثَ منها الظلُّ إذا ضربها بَردُ الهواء ليلاً وعقَدها ماءً محسوساً في أجزاء صغار لا يَحسُنُ نزولها إلّا عند الإجتماع هذا إذا لَمْ يَنجمد، فامّا مع التجمُّدْ فانّه يكون صقيعاً. وهاهنا آثارٌ أُخر كالهالات وقس قُزح وغيرُ ذلك ذكرنا أسبابها في (كتاب الأسرار).

[١٣٨] ***مسألة:*** إذا تولّدت الأبخرةُ تَحت الأرض فكانتْ دُخانيةً كَثيرة المادّة، فانْ كانَ وجه الأرض متكاثفاً وطلب البُخارُ الصعودَ للحرارة الشديدة فيه تَحرَّك في ذاته لمُعاوقة تكاثف الأرض له عن الصعود فتحركَت الأرضُ وحَدثت الزلزلة، وقد يَنْشق الأرض اذا كانَت قوية، والسَببُ الغائِي فيها مُذكّرةً فَسَقة العامة رُعب الله تعالىٰ.

وإنْ كانَت الأبخرة ليست دُخانيةً، فإنْ كانَت كثيرةً قويةً علىٰ تفجير الأرض بحيث يَستتبعُ كلّ جزءٍ منها جزءاً آخر حَدثت العُيون السّيالة.

وإنْ لَم يك بحيث يَستتبعُ ما يعقبها حَدَثت العُيون، وإنْ لَم يقو علىٰ تَفجير الأرض فهي مياه القُنّي.

البحث الثاني: في النفس

وفيه مطلبان:

المَطلبُ الأول: في النفس السَّماوية

وهي كمالٌ أولٌ لِجسمٍ طَبيعي ذي إدراكٍ وحركةٍ يتبعان تَعقُلاً كُليّاً حاصلاً بالفعل.

وأستدّلوا علىٰ أثباتها بانَّ حَركة السماء أرادّية علىٰ ما مرّ، وكلُّ ارادةٍ فَلابدَّ فيها من شُعُورٍ، فالفاعلُ للحركة الفلكيّة له فعلٌ وشعورٌ فهو النَفسُ.

والجوابُ: المنعُ في الصغرىٰ.

[١٣٩/] ***مسألة:*** قالوا كلُّ حركةٍ أرادية لابدَّ لهامن غَايةٍ وتلك الغاية إنْ كَانت حاصلة لَزم طَلَبُ المحال، وإنْ كانت ممتنعةُ الحُصول فكَذَلك، وإنْ كَانتَ تَحصلُ بالحركة لَزِمَ الوقوف وهو محالٌ. ولا يجُوز أنْ تكونَ الغاية هيِ الحَركة لأنّها ليست من الكَمالات

المحسُوسة ولا المَعقولة، فهي إذنْ التّشبه بالكامل من كلُ وجهٍ وكل غايةٍ فهي صُورة لذي الغاية.

فالتّشبُه مُتصوّرٌ، فالمُتّشبه به مُتصورٌ والمُتشبه به مُجردٌ، والمُتصور للمُجرَّد مجرّدٌ، فالنفسُ الفلكية مُجردةٌ. ولا يَجوز أنْ يكونَ مُجرَدةً من كل وجهٍ لأنّها فاعلة للجزئيات فهي نفسٌ لا عقلٌ.

والجوابُ: هذا بناءً علىٰ أمتناع انقطاع الحركة الفلكيّة وهو باطلٌ.

سَلّمنا لكنِ لانُسلّم أنَّ التصورات الفلكيّة لا يشُوُبُها الخطأُ، لسببٍ قوي يكونُ نسبتها إليها كنسبة الوَهم الينا.

سَلّمنا لكن لا نُسلّم أنَّ المُتصور للمُجرَّد مجردٌ، وسيأتي تقريره.

المطلب الثاني: في النفِس الأرضية

وهي كمالٌ اوّلٌ لجسمٍ طبيعيٍ أزلي، وإنْ أردنا تخصيص التعريف بالنفس الحيوانية أَضفنا اليه ذي حياةٍ بالقوّة. واختلف الناس في تَجريدها فمحققوا الأوائل ذهبوا إلىٰ أنها مجردةٌ، وإلىٰ هذا ذَهب من أصحابنا الشيخُ المفيد وبنو نوبخت، والباقون اختلفوا فمنهم مَن زعم إنّها مقارنة، فالمُحققون من هؤلاء ذهبوا إلىٰ أنّها أجزاء أصليةٌ في البدن من اوَّل العُمر إلىٰ آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانّها الذي تُعبَّر عنه بقولك أنّا فعلتُ، وآخرون ذهبوا إلىٰ أنَّ المُخاطَب والمكلّف إنّما هوَ الهَيكل المحسُوس، وزعَموا إنَّ هذا أمر بديهيٌ لا يقبل التَشكيك، وهؤلاءِ عن التحقيق بمعزلٍ. وللناس إختلافات كثيرة في هذا المَقام لا حاجة إلىٰ التطويل بذكرها لخلوّها عن الفائدة. فاذن المُحرز من المذاهب مذهبُ المحققين من الأوائل ومحققي المتكلمين، فلنأت علىٰ حُجَج القبيلَين ونفسخ منها ما يأتي.

فنقول: إستدّل الأوائل علىٰ تجريد النَفس بوجوه:

الأول: إنَّ هاهنا معلومات غير مُنقسمة كالوحدة وواجب الوجوُد فالعِلمُ بها غَير مُنقسم والاّ لكانَ جزءُ العِلمْ مُساوياً لكله إنْ تَعلّق بما تَعلّق به الكُلُ، أو انقسام المَعلوم إنْ تعلقَ بجُزء ما تعلق به الكُل، وإنْ لَم يتعلق الجُزء بشيء فانْ حصلَ عند

الإجتماع هيئة كان ذلك هوالعِلمُ ويكونُ التركيبُ في القابل أو الفاعل، وإنْ لَم يحَصل لم يكنُ العلم علماً، فمحلُّ العِلم غير مُنقسمٍ وإلّا لزَم قيامُ الواحد بمَحلّين، أو انقسام ما ليس بمُنقسمٍ، وهُما محالانْ.

وعلىٰ هذه الحُجّة ايراداتٌ أشكلها أنَّ حُلول ما لَيس بمُنقسمٍ في المُنقَسم لا يوجبُ الأِنقسام الّا اذا كانَ الحُلُول علىٰ نعتِ السَريان كما في الأِضافات والنقطة وغير ذلك، فالأوائلُ مُحتاجونَ إلىٰ بيان أنَّ حُلولُ العِلم في العالِم علىٰ نَعتِ السَريان، وذلك مما لَمْ يتَعرضوا لبَيانه.

الثاني: إنَّ هاهنا مَعلوماتٌ كليّة فلا يكونُ حالّة في ذي وَضعٍ والّا لَم يكُن كليّة.

وفيه إشكالٌ فانّه ينبني علىٰ أنَّ العلم يَستدعي الحُصول في العالم.

الثالث: انّا نَتخيّلُ بحراً من زئبقٍ وجبلاً من ياقوتٍ، فمحلُّ هذا التخيّل إنْ كانَ جسماً لزمَ إنطباعُ العَظيم في الصَغير.

إنْ قيلَ: المُنطَبع هو الصُورة لا البَحر والجَبل.

جواب: لابدّ أنْ تكونَ صورة الجَبل أكبر من صُورة النُقطة وما شاكله فَيلزمُ المَحذور، والّا ثبتَ المَطلوُب.

والإِشكالُ عليه كما في السابق.

وامّا المُتكلمون فقد إستدّلوا بانّا لا نَعقلُ من ذاتنا الّا الأجزاء الجِسمانية التي لابدّ لنا، فانْ كانَ الإِنسانُ عبارة عن جملة الأجزاء لزم الإِنعدامُ عند تبدّل الأجزاء وإِنحلالها وهو باطلٌ بالضرورة، فوجبَ القولُ بكون الإِنسان عبارةً عن بعض تلك الأجزاء وهي الأجزاءُ الأصلية الباقية من أول العُمر إلىٰ آخره. وهذا لا يَخلوُ من ضعفٍ.

واذ قد عرفتَ ضَعفُ الكلاَمين فعليكَ بإستخراج أدلّة اخرى غير هذه فانَّ جُلَّ ما ذكروه في هذا فغيرُ مُفيدٍ لليقين.

القول في قوى النفوس:

امّا النَباتية فقواها ثلاثٌ: الغَاذّية، والنَاميّة، والمُولّدة.

وللغاديّة خوادم أربع: الجاذبة للغَذاء، والماسِكة، والهاضمة، والدافعة.

والناميّة هي التي يصدرُ عنها اتصالُ جسمٍ بالجسم المُغتذي مُداخلاً له في جميع أقطاره علىٰ التَناسب.

والمُولّدة هي التي يَفصلُ جزءاً من الغذاء الذي هو من فواضل الهَضم الأخير وتُودِعه قوةً من سِنخه.

وإستدلالهم علىٰ ثبوت هذه القوىٰ ضعيفٌ لا نطول بذكره.

وأما النفس الحَيوانيّة فلَها قوتان: الأِدراكُ، والتَحريك.

امّا الإدراكُ فقد يَقعُ بالحواسّ الظاهرة وقد مَضى، وقد يَقعُ بالحوّاس الباطنة وهي خمسٌ في المشهور:

الأولىٰ: الحسّ المُشترك، وهوُ المُدرَك لمثلِ المَحسوسات حالة الحُضور، وقد يجتمع عندها الحواس. وبَرهُنوا علىٰ إثباتها بإبصار القَطرة النازلة خطاءً، ولمشاهدة النائِم والمَريض صوراً لا يُشاهدها غيرهما.

الثانية: الخيالُ، وهي قوّة حافظة لما تدركه الأولى يَثبتُ فيه بعد الغيبوبة عنها.

واستدلّوا علىٰ المُغايرة بانَّ الخيال حافظٌ والحسّ قابلٌ فهما مُتغايران، والّا لصَدَر عن الواحد اكثر من الواحد، ولإنَّ الماء قابلٌ وليس بحافظٍ.

الثالثة: الوهمُ، وهي قوّة تُدرك المعاني الجزئية. واستدلّوا علىٰ المُغايرة بانَّ الحسَّ لا تَعلق له بذلك ولا يجوز أنْ يكونَ المُدركُ هوالنفس لأنَّها إنَّما تُدرك الجزئيات بتوسط الآلات.

الرابعة: الحافظة لما يُدركه الوَهمُ، والكلام علىٰ ثبوتها كما مرَّ.

الخامسة: المتَخيّلةُ، وهي المُتصرّفة في الصور المسْتَحفظة في خزانتي الخيال والحافظة بالتركيب والتفصيل.

وأمّا القوّة المحركة فاعلم أنَّ الحركة الصادرة عن الحيوان إنَّما تصدر عنه لحُصول الحَركة في الخيال، يتبعه الإرادة، ثُمَّ يَتبعه الشوق، ثُمّ يتبعه تحريكُ القوة العضلية.

وأمّا النفس الإنسانية فلها قوتان عالمة وعاملة وقد مَضىٰ تفسيرهما.

القول في أحكام النفوس

النفسُ مُحدَثةٌ لما بيّنا أنّ كلّ ما سوَى الواجبُ ممكنٌ، وانّ كلّ مُمكنٍ مُحدَثٌ، وأرسطو وافقنا علىٰ هذا المطلب. ومَن نازَع في الكُبرى إحتاج إلىٰ الإستدلال. وبرهانه: أنّها لو كانَت قديمةً لكانتْ إمّا واحدة أو كثيرة، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمُقَدم مثله، والشرطية ظاهرة.

وبيان بطلان وحدتها: أنّها بعدَ التعلّق إنْ بَقيتْ واحدةً فمعلومُ زيدٍ هو معلومٌ لكلِّ إنسانٍ، هذا خلف. وإنْ لَم يبق انقسمتْ فكانت جسماً.

وبيانُ بطلان كثرتها: أنَّ الكثرة إمّا نوعية وامّا شخصية، والأوّل باطلٌ لما يأتي من إتحاد النفوس. والثاني يَلزم منها قِدَم الأبدان لانَّ الكثرة لها يكونُ بين أشخاص النوع، فالعوارض المادّية ومادّة النفس البَدَنُ. وهذه الحُجّة ضعيفةٌ:

أمّا أوّلاً: فلأنَّ المُنقَسم لا يَجبُ أنْ يكونَ جسماً الّا اذا كانت القِسمة قسمة مقدارٍ.

وأمّا ثانياً: فالمنعُ من وحدة النفوس وسيأتي.

وأمّا ثالثاً: فالمنعُ من إفتقار الكَثرة الشخصية إلىٰ الموّاد، وإنْ سُلّمَ فلا نُسلّم أنَّ مادّة النفسِ البَدنُ، ولئن سُلِّمَ فلا يلَزم القِدَم لجواز التناسخ. وإفلاطن ذهب إلىٰ قدمها، قالَ لو كانت مُحدَثةً لكانتْ مادّيةً، وهو مبنيّ علىٰ أنَّ الأِمكانَ لابدّ له من محلٍ، وهو ممنوعٌ.

[١٤٠/ **مسألة:** ذهبَ بعضُ الأوائل إلىٰ أنَّ النفوس البَشرية مُتحدةٌ في النوع، وإستدَلَّ بعضُ المُحَققين عليه بانَّ النفوس يجَمعها حدٌّ واحدٌ ولا شيء من المُختلفات كذلك، والصغرىٰ ممنوعة. وقال غيره إنّها لو اختلفت بعد الإتحاد في كونها نفوساً لزم التركّب والملازمة ممنوعة، وكذبُ التالي ممنوع أيضاً. وذهب آخرون إلىٰ أنّها مختلفة لأنّها قد يختلف في الأخلاق، والملازمة ممنوعة.

[١٤١/١ **مسألة:** التَناسخ باطلٌ وإستدلّوا عَليه بانّه يلزَم إجتماعُ نفسين علىٰ بَدنٍ واحدٍ

لأنَّ النفس حادثة لابدّ لها من إستعدادٍ سابقٍ وهو حُدوثُ المزاج فهذه نقيضُ النفس عن المُفارق، فلو تَعلّقت به نفس أخرىٰ مستنسخة لزم المَحالّ، وفي المُلازمة نظرٌ.

والقائلون بقِدَم النفوس ذهبوا إلىٰ جوازه مُستدلّين بتذكّر العُلوم حالة الفكر بتحصيلها وهو ممنوعٌ.

وللفرقة الأُولى حجةٌ أُخرى ضَعيفة ليس هذا موضع ذكرها.

[١٤٢/١٥٣] *مسألة:* قالوا النُفوسُ باقيةٌ بعَد البَدن والّا لَزم تركّبها من المادّة والصُّورة، وهو مبنيٌ علىٰ أصلهُم الفاسد من أنَّ الإمكان يَستدعي المحلّ الثُبوتي، علىٰ إنَّ المنع قائمٌ في كذب اللازم. وذهَب آخرون إلىٰ انَّها فانية قالوا لأنَّ كل كائنٍ فهو فـاسدٌ، والكلّية ممنوعة إذ لا يلَزم من القَبول الحصول العَقلي.

[١٤٣/١٥٤] *مسألة:* من مشاهيرهم أنَّ النفس لا يَدركُ الجزئيات الّا بالآلات لأنَّها لو أدركَتها لذاتها لم يتوقف الإبصار علىٰ المُعين، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله. وأيضاً اذا تَخيّلنا مُربعاً مجنّحاً لم يُعيَّن وقع الإمتياز وليس للمأخوذ عنه، فَقد يكـونُ مَـعدوماً، ولا لذاتَيهما ولوازمهما لفرض تساويهما، ولا لعوارضهما سوى المَحلّين لتَساوى نِسبة العارضين إليهما، وهذا لا يخلو عن ضعفٍ.

[١٤٤/١٥٥] *مسألة:* ذهبَ بعضهم إلىٰ اثبات نفوسٍ للحيوانـات مـدركة للكلّيـات وهـو مستبعدٌ. قال لأنها مُدركة للجزئي فهيَ تُدرك الكلّي الذي هو جزؤه، وهوَ خطاءٌ فانَّ جُزئية الكلّي إنّما هي في العَقل المنتفي عن الحيوانات.

[١٤٥/١٥٦] *مسألة:* ذهب قومٌ إلىٰ أنَّ الملائكة والجنّ أجسامٌ لطيفة قادرةٌ علىٰ التَشكيل بأشكالٍ مُختلفة، وربّما فَسر الأوائل الملائكة بالنفوس الفلكيّة، والجنَّ والشَياطين بالنُفوس الأرضيّة الشِريّرة. ومَشايخُ المُعتزلة أنكرو الجنَّ لأنَّها إنْ كانت كَثيفةً وجَب إدراكُها والّا تَمزقت عند هبوب الرّياح، ولا يكون قوية علىٰ الأفعال.

ويمكن أنْ يقال أنَّها غير كثيفة وغير لطيفة بمعنى رقّة القوام، وإنْ كانتْ لطيفةً بمعنى الشَفافيّة فينَدفُع المَحاذير.

البَحثُ الثالث: في العقول

وأقوى حُجَجهم علىٰ إثبات العَقل أنَّه تعالىٰ واحدٌ لا يَصدُرُ عنه الّا واحدٌ، فالصادرُ الأول إنْ كانَ جسماً لزم الخلفُ لتكثره، وانْ كانت هيولىٰ كانت الهَيولىٰ فاعله لما بَعدها فالقابلُ فاعلٌ، وإنْ كان صورةً فالصُورةُ فاعلة من دُون الهَيولى فيَستغني في وجودها عَنها، وإنْ كانَ نفساً كانت فاعلةً من دوُنِ البَدَن فيكونُ عقلاً، وإنْ كان عرضاً لزم الدور.

والإعتراضُ: المنعُ من تكثر الجسم. وأيضاً جواز استناد الكثرة إلىٰ الواحد. وأيضاً إنَّما يلزَم ذلك علىٰ تَقدير المُوجب، وأمَّا علىٰ تَقدير الإختيار فلا. وأيضاً المنعُ من كون الفاعل غيرُ قابلٍ. وأيضاً يَجوز انْ يكونَ هو الهَيولىٰ ولا يكونُ الهَيولىٰ بانفراد فاعله لما بَعدها بل شريكُه فلا يَلزم ما يذكُرونه من المَحذور. وأيضاً فالصورة جُزء علّة الهيولىٰ فكيف منعوها الآنَّ العلّيَةَ. وأيضاً لِمَ لا يكونُ هو النَفس ولا يلزم أنْ يكونَ عقلاً لأنَّ النَفس لها فعلٌ من دون البَدن؟

القول في أحكامها

قالوا إنَّها أزليةٌ أبديّة متكثرة بالنوع والّا لكانت مادّية، وهو ممنوعٌ.

وهي عاقلة لِذاتها لتجرّدها وكلُّ مُجردٍ عاقلٌ لحصول ذاته لذاته. وأيضاً ذاته يُمكن إقرانها مع مَعقولٍ آخر عند عاقل آخر فيكونُ مُدركاً للمَعقول لانَّ المُقَارنة قد حصلَت ولا يُمكن أنْ يقال إنَّ حصولها في العَقل شرطُ المقارنة والّا لكانَ الحصولُ سابقاً علىٰ إستعداد الحُصول، هذا خلفٌ.

والاعتراضُ: الحصول يُقالُ علىٰ معانٍ:

منها: حُصولُ المَعقول للعاقل المستلزم للتعقُل، فَلِم قُلتم أنَّ للنفس حصولُ العَقل لنفسه هو ذلك النوعَ من الحصول؟

وقولُه ـ أنهما يقترنان في عاقل آخر فيكونُ مدركاً للمقارن ـ مُغالطة فإنَّ المقارنة المُوجبة للتَعقل هي مُقارنة المعقُول للعَاقل لا مُطلَق المُقارنة.

[١٤٦/١] ***مسألة:*** إتفقوا علىٰ كثرتها لتكثر الحَركات جَهةً وسُرعةً وبُطوءً فيكونُ المتشوق

لكلّ واحدٍ منها مغايراً لمُتشوقِ الآخر. وأختلفوا في تكثر العُقول بتكثّر الكُرات الجزئية كالحَوامل والدوائِر والكواكب فأوجبَ الشَيخُ ذلك ومنع منه قوم.

البَحثُ الرابع: في الكَمّ

زعم الأوائل أنَّ الجسمَ مُركبٌ من الهيولىٰ والصُوّرة وانَّ المقدارَ زايدٌ علىٰ الجسم وعَرَضٌ فيه، وهو عبارةٌ عن الجسم عند المتكلمين.

واستدلّ الأولونَ بتبدّل أبعاد الشمَعة اذا كانَت كُرَةً عند تَكعيْبها مَع بقاء الجِسميِّة وهو بناءٌ علىٰ نفي الجَوهر. ومع تسليمه فجازَ أنْ يكونَ المُتبَدلّ هوَ الإشكال.

والمتكلمون قالوا: إنْ كانَ محلّ المِقدار مقداراً لزم اجتماع المِثلين، والّا لكان مجرداً وهو منكرٌ عندهم.

التفريع علىٰ قول الأوائل: رَسمُوا الكمَّ بانه القابلُ للمساواة واللامساواة، وبأنّه القابلُ للأِنقسام، وبانّه الذي يُوجدُ فيه واحدٌ بالفعل أو بالقوة عادةً، والرسوم رَدية.

أمّا الأولُ: فللزوم الدوُر، ضرورة أنَّ المُساواة عَرضٌ ذاتي للكمّ فلا يمكنُ تعريفها الّا به.

وامّا الثاني: فانَّ القابلُ للأِنقسام هَو الهَيولىٰ علىٰ رأيهم. إعتذروا بانَّ الهَيولى قابلٌ وعلةٌ استعدادُها هَو المقدار، ولا أِستبعاد في إعداد شيء شيئاً يؤدي إلىٰ المُنافي كالحَركة والسكُونْ.

وأمّا الثالثُ: فلإشتماله علىٰ الترديد.

وهذه الرُسوم وإنْ كانَت ردية لكن أقربها الأخير.

[١٥٨/١٤٧] *مسألة:* قالوا الكمّ جنسٌ لنوعي المُتصل والمُنفصل، امّا المُنفصل فليس الّا العَدد، وأمّا المُتصل فانّه جنسٌ للقارّ وغير القارّ. امّا غَيرُ القار فالزَمان لا غَيرُ، وامّا القارّ فانّه جنسٌ لِما يقبل الإنقسام في جَهة واحدةٍ لا غير وهو الخطُ، ولما يقبلها في جهتين وهو السطح، ولما يقبلها في الثلاث وهو الجسم التَعليمي، فهذه اقسام الكمّ بالذات.

وامّا الكَمُّ بالعَرَض فيقال لَما يحلّ فيه أو بالعكس [أو يَحلُ الكمُّ فيه كالجسم الطبيعي][1]، أو لما يكون له اليه نسبةٌ ما كالقُوىٰ.

[١٤] **مسألة:** الكمُّ لا ضدَّ له. أمّا المُنفَصل فلأنَّ كل عددٍ يتقوم بالآخر ويُقوِّمه، وأما المُتصل فلأنَّ السَطح قابلٌ للخط المَقبول للجسم فلا تَضادّ. والزوجية والفردية عَرضان للعدد وبينهما تقابل العَدَم والملكة علىٰ مذهب المحققين. والإستقامة والإنحناءُ علىٰ رأي محققيهم لاَ يعرضان لموضوعٍ واحدٍ.

[١٤] **مسألة:** الكمُّ غيرُ قابلٍ للشدّة والضَعف فانَّهُ لا يَعقل أنَّ ثلاثةً أشدُّ من ثلاثةٍ أُخرى في العددية، ولا سَطحٌ أشدُّ من سطحٍ آخر، نعم إنَّه قابلٌ للزيادة والنقصان، وبين الشِدّة والضَعف والزِيادة والنُقصان فرقٌ دقيق.

البَحثُ الخامس: في الكَيف

وهو العَرضُ الذي لا يتوقف تَصورُه علىٰ تَصور غيره ولا يـقتَضي القِسـمة واللاقِسمة في محلّه اقتضاءَ أولياً، وانواعه أربعة:

الأول: الكَيفياتُ المَحسُوسة فانْ كانت راسخةً سُميّت إنفعاليات، والّا فهي إنفعالات. ولا شكَّ في وُجودَها، وإنْ كانَ قد نُقل عن بعض المـتكلمين عَدَمهـا. والإحساسُ بالحرارة النارية إنَّما حَصلَ باجراء العَادة وليسَ في النارّ حَرارةٌ. وهذا القول لا يخلو عن المكابرة.

الثاني: القوّة واللاقوّة كالمِمراضية والمِصحَاحية.

الثالث: الكيفيات النفسانية فـانْ كـانَـت راسـخةً فـهي المَلكـات، والّا فـهي الحالاتُ. ومن جملة هذا النَوع الصحة وَالمرضْ، فالصحةُ هي الكَيفية التي بَها يكون بدنُ الحيِّ بحَيثُ يَصدُر عنه الأفعال اللائقة به سَليمةً. والمَرضُ يحتمل أنْ يكونَ عدم الصِحَة فالتَقابل تقابلُ العَدم والمـلكة، ويَحتمِل أنْ يكـونَ هـو الهـيئة التـي باعتبارها يكونُ الأفعَال غَير سليمة، فالتقابلُ تقابل الضدّين.

---

(١) زيادة من خ٣.

الرابعُ: الكيفيات المُختصة بالكمّيات، امّا المُتصلة كالإستقامة والإنحناء، وامّا المُنفصلة كالزوجية والفردية. وزَعَموا أنْ لا تقابل بين الإستقامة والإنحناءِ تَقابلَ الضدّين لانَّ شرط الضدّية الإتحادَ في الموضوع ولا اتحادَ.

واختلف الاوائلُ في التقابل بين الزوجية والفردية، فالجُمهُور علىٰ تقابل العدم والملكة، وغيرُ المُحققين عَلىٰ تقابل الضدّية.

البَحثُ السادس: في المُضاف

قد وَقعَت المنازعة في وجُود الإضافة، قد ذهَبَ جمُهُور الأوائل اليه وآخرون منهم والمتكلمُون علىٰ خلاف ذَلك.

إحتَّج الأوائل بانَّ فوقية السَماءِ ليَست عَدماً مَحضاً ولا نَفسَ السماء، فَهي إذنْ صفة ثبوتية زَائِدةٌ علىٰ الذات.

واحتجَّ المُتكلمون بلزوم التَسلسل علىٰ تَقدير الوُجود ضرورة إفتقار العَرَض إلىٰ المحلَّ الذي هَو نفسُ الأضافة، وأيضاً يَلزَم كون الباري تعالىٰ محلاً للحوادث.

والأخير أقربُ إلىٰ الحَقّ.

تَفريعٌ علىٰ قول الأوائل: قالوا من خاصيته وجُوب الإنعكاس، امَّا مَعِ عَدم الحاجة إلىٰ حَرف النسبة كالعَظيم والصَغير، وامَّا مَع الحاجة إلىٰ المُتساوي منه كالمولى والعَبد، أو إلىٰ المُختلف كالعَالم والمَعلومُ، وَمن خواصّه وُجوب التكافؤ ولا ينتقضُ بالمُتقدم والمُتأخر لأنَّها اضافتان تُوجدان معاً في العَقل لِمعروضين ثابتين في العَقل.

[١٥٠/١٦١] ***مسألة:*** لا شك في أقتضاءِ الإضافات أموراً معرُوضة لَها لذواتها فانْ كانت تلك الأمور مُختلفةً بَحقايقها فالإضافاتُ كذلك، والَّا فهي مُختلفة بالأشخاص. وللمانع أنْ يَمنعَ فيهَما فانّه لا شك في أنَّ اضافتي البنوة والأبُوة مختلفان بالنوع، وإنْ كانَ معروضهما واحداً، والأقربُ تَساوي اضافتي أبوة زيد والفَرس وإنْ اختلف الموضوع. قالوُا وكذلك اذا تضَادّت المَعروُضات تَضادّت الإضافاتُ فانَّ الأسخَنَ يضادُّ الأبرَد، والعظيمُ الصغيرَ غير متضادّين.

والمنع مُتوجهٌ فيهما فانَّ الأسخَنَ فيه نَوعان من التقابل، اَحدُهما تقابل السَخونة والبُرودة وهوَ تقابل الضدّية. والثاني تَقابلُ العارض للسخّونة والعَارض للبرودة وهو تقابل التَضايف، وباعتباره كانا مُتَضايفين فكيف يُجعَل تقابل العَارض الذي هو تقابل التضايف بعينه تقابلُ الضدّية، اللهُمَّ إلَّا أنْ يجعَلوا للعَارض تقابلين أحدهما للتضايف والثاني للضدّية فيجَبُ عليهم أقَامة الدليل الدالّ عَليه.

البَحثُ السابع: في بقية الأجناس

الأينْ: نسبَة الشيء إلىٰ المكان ولا شكَّ في زَيادته علىٰ الجسم والمكان.

والمتىٰ: نسبة الشيء إلىٰ الزمان وهو مُغايرٌ للزّمان. والمتكلموُن أنكروا ثُبوتَه والّا لزم التسلسُل.

والوَضعُ: وهو الهَيئة الحَاصلة للجِسمْ بِسبَب إِعتبار نَسَبة أجزائه بَعضها إلىٰ بَعضٍ، وإلىٰ الأمور الخارجة.

والمِلْك: وهوَ نسبة التملك للشيء، وأنْ يفعَلَ وهو المؤثرية، وأنْ يَنفَعل وهو المتأثرية. والمُتكلمونَ أنكروهما للزوم التَسلسل.

وبعضُ الناس جَعل المقولات أربعاً: الجَوَهرُ، والكمَّ، والكَيفُ، والنسبة.

وأعلم أنَّ حَصر أجناس الموجودات في هذه، وأنَّ هذه أجناسٌ مما يَمنعُ إثباتُه بالحجّة.

المنهج الثالث

في أحكام الموجودات

وفيه أربعة مطالب:

الأول: في العلّة والمعلول

العلّة: هي ما يَحتاجُ إليه الشيء، وهي مادّية وصُورية وفاعلية وغائية. وأيضاً فهي أمّا قَريبةٌ أو بعيدةٌ، وأيضاً فامّا عَامةٌ أو خاصّة. وأيضاً فهي إمّا بالعَرضْ أو بالذات.

والحَقُّ أنَّ العَلّية من الصفات الإعتبارية حُكمُها في الوجود والعَدم واحدٌ، ممكنٌ أنْ يكونَ بعضُ الأعدام علّةً لِبعضٍ آخر كَعدم العلّة. والشرط وإنْ كانَ قد تُوزع فيه بناء علىٰ أنَّ العلّية أمرٌ ثبوتي يستحيلُ اتصاف المَعدوم به، وهو خطاء والّا لزمَ التسلسل.

[١/١] *مسألة:* قد وَقعَ الإصطلاحُ بين البَصريين أنَّ المُوجبَ علىٰ قسمين: معنىً وصفةً، والمعنىٰ علىٰ ضربين: علّةٌ وسَببٌ. فالعلّة ما أوجبت صفةً لغيرها، والسَببُ ما أوجبَ ذاتاً.

والصفة إذا أوجَبَتْ صفة ككون الحَيّ حيّاً فانّه يوجبُ لَه كونه مُدركاً اذا وجد المُدرك، فانَّ الموجبَ يُسمَّى مُقتضياً والموجَب مُقتضىٰ. والبغداديونَ يُسمّون السبب علّةً، والعلّة معنىً وذلك لا مُشاحة فيه.

قالوا: والصفةُ علىٰ ضربين واجبةٌ علىٰ الأطلاق، وَهيَ التي تَستنُد إلىٰ الذات وبها يَقعُ المخالَفَة والمُمَاثلة وتكون حاصلة حالتي الوُجود والعَدم كالجَوهرية.

وامّا بشرطٍ، امّا متصلٌ كالتحيّز الواجب بالذات التي هي جَوهرٌ بشرط الوُجود الذي هوَ مُتصلٌ بالجوَهر.

وامّا منفصلٌ نحو كونَ المُدرِك مُدركاً الواجبَ عندَ وجود المُدرك لكونه حياً، وقد يُسمّى هذه الصفة لا للنفس ولا للمعنىٰ.

وجائِزةٌ يتعلقُ إمّا بالفاعل وهو قسمان:

أحدُهما: المُوثر فيه كَونه قادراً وهو الحُدوث لا غير.

والثاني: المُوثِر فيه كونُه عالماً كالأفعال المُحكَمة، أو مريداً ككون الكلام أمراً ونَهياً وخبراً.

وامّا بالمعنىٰ وكلّ صفةٍ تتجددُ مَع جواز أنْ لا تتجدد،ن والأحوالُ واحدةٌ فانّها تستندُ إلىٰ معنى.

قالوا والصفاتُ علىٰ ضربين:

أحدُهما: يرجع إلىٰ الآحاد كرُجوعه إلىٰ الجملة، وهي صِفاتُ الأجناس كالجُوّهرية.

والثاني: يَرجعُ إلىٰ الجُملة دون الأجزاء إمّا باعتبار إستحالة رُجُوعُها إلىٰ الآحاد كالقادر والعالم، وامّا باعتبار المواضعة كالأمر المَوضُوع للجملة لا لآحاد الحُروف، ولقد كان يُمكنُ وضعُه لغةً للآحاد.

قالوا: وكلُّ صفةٍ لابدّ لها من حُكمٍ كمّا أنَّ كلَّ ذاتٍ لابُدَّ لها مِن صفةٍ، فحكمُ صفة النفس التَماثُل والإختلاف والمُضادة، وحُكُم الحيِّ رَفعُ استحالة كَون القادر قادراً عالماً، وحُكمُ القادر صِحة الفعل علىٰ بعض الوُجوه، وَحكم العَالم صحة

الأحكام، وحكمُ المُريد صحة تأثير أحد الوَجهين.

[٢] **مسألة:** لا شكّ في أنَّ المَعلول واجبٌ عند علّته، مُمتنعٌ عند عَدمها والّا لكان نسبة الوجُود والعدم عند وجُودُها إليه بالسوّية، فترجيح أحد الطرفين في وَقتٍ يَستَلزمُ الترجيح من غَير مُرجحٍ فيستَحيلُ إستناد مَعلولٍ شخصي إلىٰ علّتين تامتَين والّا لإستغنى بكل واحدٍ منهما عَن كل واحد منهما فتَقعُ الحاجة حالةَ الإستغناء. هَذا خلفٌ.

[٣] **مسألة:** المَعلُولان اذا إتّحدا بالنوع يَجوز تَعليلهما بالمُختَلفين فيه كالحَرارة الصادرة عَن النار وعن الحَركة وعَن الشُعاع وعَنْ الحُمّىٰ، وخالف فيه بَعضُ الأشاعرة لأنَّ المَعلول إنْ إفتقرَ إلىٰ العلّة لماهيةٍ أفتقر الآخر اليَها والّا لَم يَجُز استَناده إليها.

والجَوابُ: الحَاجة إلىٰ علّةٍ مُطلقةٍ وتعيينها إنّما جاء من جانب العلة.

[٤] **مسألة:** يَجوز التركيبُ في العلل العَقلية واتفاقَها علىٰ شروطٍ، وخالف الأشاعرة فيها.

واستدّل الأولون بانَّ تأثير الشمس في الإضاءة مشروطٌ بزوال الغَيم، والنتيجة إنّما تَحصلُ عقيبَ المقدّمتين.

واستدّل الأشاعرة بانَّ تركيب العلّة يستلزمُ إستناد المَعلُول الشخصي إلىٰ العَلل الكَثيرة، والثاني باطلٌ لمّا مَر فالمُقدَم مثله.

بَيانُ الشرطية: إنَّ عَدم العلّة قد يكونُ لِعَدم بعض أجزائها، وحينئذٍ يَعدمُ المَعلُول ويَستنُد إلىٰ عِلتين عند عدم الجُزئين.

والجواب: النقضُ والحلُّ، امَّا الأول فلأنَّه يَلزُم منه عَدم الماهيات المُركبة رأساً، وهو مكابرة.

وامَّا الثاني: فلأنَّ عَدم المعلُول يَستندُ إلىٰ عَدمَ العلّة لا غير الحاصلُ بعدَم أحد أجزائها لا علىٰ التّعين.

[٥] **مسألة:** مَنَع الأوائل والمُعتزلة من صدُور المَعلولين عن البَسيط والّا لزَم التكثّر أو التَسلسل، وأيضاً يلزمُ التناقض فانّ صُدور أ و ب يَستلزمُ صُدور أ ولا صُدور أ،

وأيضاً إختلاف الآثار يَدلُّ على إختلاف المُوثِرات كالبُرودة والحَرارة، فعَلَى تعدّدها أولى.

والجَوابُ عن الأول: انَّه مبنيٌ علىٰ أنَّ العلَّية أمرٌ ثبوتي وهو ضعيفٌ لما مر.

وينتقض بالسلب عن البسيط والأضافة إليه. وَما اعتذر به بعض المُحققين فقد أبطَلناه في (كتاب الأسرار).

وعَن الثاني: إنّه مُغالطةٌ فانَّ الّلازم منه صدور أ وما ليس ب أ لا صدور أ وعدم صدور أ فانّ بينهما مغايرة.

وعن الثالث: إنَّ الإستدلال إنَّما هو بتخلف الآثار لا باختلافها.

المَطلَبُ الثاني: في الواحد والكثير

الوَحَدة والكثرة من الأمور الأعتبارية علىٰ المذهب الَحقّ، والّا لَزم التَسلسل. والقائلونَ بوجُودُهما ـ وَهمُ أوائل القدماء ـ قالوا إنَّهما عَرضان. امَّا الوَحدة فلأنَّها إنْ كانَت جوهراً إستحالَ حُلولها في العَرَض، والعَددُ المركَّب من الوحَدات يَستَحيلُ أنْ يكونَ جوهراً فانَّ مجموعَ المُفتقرات إلىٰ المَحلّ مفتقرٌ إليه بالضرورة. وفي هذه الحُجّة حَوالة عَلى أنَّ وَحدتي الجَوُهر والعَرض متحدان في المَفهُوم، وعليه مَنع.

وأعلمْ إنَّ الواحدَ مقولٌ بالتشكيك عَلىٰ ما تحته فلولاَهَا مجردُ الوحدة، ثمّ الواحد بالشَخص ثُمَّ بالنوع ثُمَّ بالجنس. وَيتفاوت الأولوّية بتفاوت الأجناس قُرباً وبُعداً. ومن الواحد ما هوَ بالذات ومنُه ما هُوَ بالعَرض [كقولنا الضاحكُ كاتبٌ فانَهما واحدٌ لا من حيث ذاتهما بَلْ مِن حَيثُ أنَّهما عَرضان لذاتٍ واحدٍ وهَو الأنسانُ][1].

[٦/١٦٧] *مسألة:* صدُور المشائيين استفادوا من مُعَلِّمهم أنْ ليسَ عددٌ مقوماً لآخر فالعَشرة متقومةٌ بالآحاد لا بالخَمْسَتينْ لأنَّه ليسَ تقومُها بالخَمْسَتينْ أولىٰ من تقومها بالسبعة والثلاثة والستة والأربعة، ومن المَحال تَقوم الشيء باجزاءٍ مُستقلةٍ ثُم تقومه بأجزاء أخرىٰ مُغايرة للأولىٰ مُستقلةً.

---

(١) زيادة من خ ٢ و٣.

[١/٧] *مسألة:* قالوا لا شك أنَّ بينَ الواحدَ والكثير مُقابلةٌ. وأصناف التقابل أربعة وليس ذلك تقابلُ الضدّية، ولا العدم والمَلكة، والّا السَلبُ والإيجابُ، لإستحالة تقوم أحد المتقابلين بهذه المَعاني بالآخر، ولا تَقابلُ التضايف [كالأُبوّة والبُنوّة](١) فانَّ المُضايف مصاحِبٌ والمقومُ متقدمٌ. فإذَنْ التَقابل عارضٌ من حيثُ أنَّ الوحدة مكيالٌ والكُثرة مكيلٌ، وهذا التقابلُ العارض تقابلُ التضايف.

[١١/٨] *مسألة:* قد ذَهبَ قومٌ من الأوائل لا تحقيق لَهُم أنَّ الوَحدة والعدد مبادي الأشياء، وانَّ الوَحدة أمرٌ مجردٌ فاذا قَارنها شيء آخر مجرد حَصل العَددُ، وإنْ قَارَنَها ذُو وضعٍ حَصلت النُقطة، وإنْ قارَنهانُقطة اخرىٰ حَصَل الخَط وهكذا إلىٰ الجسم.

وهذا المَذهبُ سخيفٌ جدّاً، أمَّا عَلىٰ قولنا فظاهرٌ، وأمَّا علىٰ قول الأخرين فلأنهُما من قبيل الأعراض.

المَطلب الثالث: في التماثل والإختلاف

والتضادُ المُتغايران هُما اللذان يُمكن أنْ يُقارنَ أحدُهما الآخر وهما إمَّا مثلان أو مختلفان. والمثلانُ هما اللذّانِ يَقُوم كلُ واحدٍ منهما مقامَ الآخر وَيسّدُ مَسَّدهُ، والمخالفُ بالعكس.

والمُختَلفان امَّا متضادّان أو غَيرُ متضادّين وهما الوَصفان الوُجوديان المُمتَنعُ اجتماعهما لذاَتيهما، والأوائلُ زادوا فيه وبينهما غَاية الإختلاف.

[١٦/٩] *مسألة:* المَشهُور عند الأشاعرة والأوائل أمتناعُ اجتماع المِثلين لإستحالة وقوع الإمتياز بالذاتيات واللوازم والعَوارض أيضاً.

امَّا أولاً: فلأنَّ العوارضَ أنّما يَعرُضُ بواسطة المادّة والمادّة واحدة.

وامَّا ثانياً: فلأنَّ نسبة العَارض إلىٰ المِثلين واحدٌ فلا امتَياز.

والمُعتزلة جّوزوا ذلك.

[١٧/١٠] *مسألة:* التقابلُ جنسٌ للتّضاد وَيندَرجُ تحته ثلاثة أنواع أُخر وهي تقابلُ السلبُ

---

(١) زيادة في خ٣.

والأيجاب، والعَدمُ والملكة، والتَضايُف.

والمُقابلُ من حَيثُ هَو مقابلٌ وإنْ كانَ أعمَّ من المُضايَف لكنهُ باعتبار الوَصف كانَ أخصَّ كحدِّ الحَدّ بالنسبة إلىٰ الحَدّ، وكالكليّ بالنسبة إلىٰ الجِنس.

[١١/١٧٢] *مسألة:* قالَ قوم إنَّ المُتغايرين، والمُتضادِّين، والمُختَلفين أنّما هي كَذلك لمعانٍ قائمة بها، مُحتَّجين بانَّ السَواد يُضادُّ البَياض، والضدّية أمرٌ معقولٌ مغايرٌ لَهما.

وذَهب آخرون إلىٰ امتناع ذَلك والّا لَزم التَسلسل.

ونَحنُ نَقول: إنْ عَني القَائل الأولُ أنَّ التضـاد والتَمـاثُل والأختلافَ أمـورٌ اعتبارية زايدة في التَعقل عَلىٰ تَعقُل الذات، فهوَ حَقٌ والتَسلسُلُ مُـنقطعٌ بـانقطاع الإعتبار. وإنْ عَنىَ أنَّ هذه الأُمور لابدَّ وأنْ يكونَ ثـابتة فـي الأعيـان فـهوُ خطـاءٌ والتَسَلْسُلُ لازمٌ.

[١٢/١٧٣] *مسألة:* قالَ الأوائل الأجناسُ لا يتضاد، وعوَّلُوا فيه علىٰ الأستقراءِ. والخَيرُ والشَرُ ليسَا جنسين ومَع ذلك فالضدّية عارضة لَهُما من حَيثُ أنَّ أحدهما مُلائمٌ والآخر منافرٌ، وشَرَطُوا في التضاد للأنواع الأخيرة دخُولُها تَـحتْ جِـنسٍ واحـدٍ. والتعديلُ هاهنا علىٰ ماعَوَّلوا علَيه ثمَّ.

[١٣/١٧٤] *مسألة:* قالوا ضدّ الوَاحد وَاحدٌ، وخالَف فيه المتكلمونَ واستَدلّوا بانَّه لو وَجدَ شيئان في غايَة البُعد عَن البَياض، لكانَت جِهة المُخالفة إنْ كانت واحدة فَضدُّ الواحد هو تلك الجهة، وإنْ كانت مُتكثِّرة كانت جهة الضدّية بين البَياض وأحدُهما غَـيرُ جهتها بَينهُ وبين الآخر. ولا مُنازعة في أنَّ تَكثر التضاد جَـايزٌ عـند تكـثُر الوجـوه والأعتبارات.

[١٤/١٧٥] *مسألة:* زَعمَ المُثبتون أنَّ التَضادَ علىٰ ثلاثة أضرب:

تَضادٌ عَلى الوُجود كتَضادّ الجَوهر والفَناء، ولذلك فإنَّ جزءاً من الفناءِ يفني جميع الجَواهر لفقد الإختصاص ثم يَفني.

وَتضادٌ علىٰ المَحلّ كتضادّ السَواد والبياض، ولذلك يُفنى جزءاً من البياض جميع ما في المحلّ مِنَ السواد وإنْ تكثرت أجزاءه لِعَدم الإختصاص.

وتَضادٌ علىٰ الجُملة كتضاد العلم والجَهل والإرادة والكَراهة، وكذلك جزءاً من الجهل يَنفي أجزاءً كثيرة من العلم اذا كانَ بالعَكس من ذلك، وإنْ تَغايرت محلّها لأنَّ تَضادهما عَلىٰ الجُملة، والجَملة مَع ذلك كالمحلّ مَع مايتضاد علىٰ المحلّ.

المطلبُ الرابع: في الكلّي والجزئي

وهما من المعقولات الثانية والكُلّي باعتبار وجُوده في الخارج متَعددة علىٰ ستة أقسام، وللكُلّيّ نوع آخر من القسمة وهو امّا طبيعياً، أو عقلياً، أو منطقياً، وجزَموا بوجود الأول، وفي الباقيين خلافٌ. والحَقّ انَّ وجُودهما ذهنيّ. وأيضاً من الكليّ مَا هو ما قبل الكثرة [الطبيعي][1]، ومنه ما هو بَعدها، ومنه ما هو مَعَها.

والجُزئي لفظٌ مشترك بين معنيين:

أحدُهما: الذي يَمنعُ نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهُو الحقيقي.

والثاني: المُندرج تحت غيره وهَو الأضافي، والثاني أعمّ.

[١٥] ***مسألة***: الكلّي امَّا أنْ يكونَ نَفسُ الماهية وهو النوعٌ، أو جُزءها وهوَ الجنس إنْ كانَ كمال للمُشترك بينهما وبين نوع مّا، والّا فهوَ الفَصْلُ. أو خارجاً عنهما وهو الخاصة إنْ اختص بماهيةٍ واحدةٍ، والّا فهوَ العَرضُ العام.

(١) زيادة في خ٣.

المنهج الرابع

في اثبات واجب الوُجود تعالىٰ وبيانِ صفاته

وفيه مباحثٌ:

الأول: في إبطال الدُور والتَسلسل.

أمّا الدور: فمن المعلُوم القطعيّ بطلانه، وربَّما استدلّوا بإِستحالة تقدم الشيء علىٰ نفسه، علىٰ عدم تقدمه علىٰ المُتقدم عليه فانَّ العلّة مُتقدمةٌ.

وامَّا التَسلسُل: فقُدَماءِ المتكلَمين استدلّوا علىٰ بُطلانه بانَّه قابلٌ للزيادة والنُقصان، ضرورة أنَّ كل موجودٍ كذلك وكُلمَّا قَبلَهما فهو متناهٍ.

وأيضاً: فهو ذو عَددٍ وكلّ عددٍ إمّا زَوجٌ أو فردٌ، وَهما متناهيان، وهذان ضَعيفان.

والحَقّ أنْ نقول: إنَّ كل واحدٍ من آحاد التَسلسُل ممكنٌ فالمجموع كذلك، فعلّته إنْ كانَ هو الآحاد بأسرها كانَ الشيء مؤثراً في نفسه، وإنْ كانَ بعضُها كانَ الشيء مؤثراً في علّته وعلّة علّته.

وأيضاً: لا يَلزمُ من وجود جزءٍ يتقوم الماهية منه ومن غيره وجُود تلك

الماهية، وإنْ كانَ أمراً خارجاً عنها فهو واجبٌ.

وللشيخ برهانٌ آخر: وهو انَّ المَعلولات قد تَساوت في كونها وسطاً، وهاهُنا طرفٌ هو المَعْلول الأخير فلابدّ من طَرفٍ آخر هو العلّة الأُولىٰ. ولبُرهان التطبيق دلالة في هذا الموضع.

البَحثُ الثاني: في بَيان وُجودِه تعالىٰ

لَمَّا بَطل الدورَ والتَسلسُل قلنا: إنَّ هاهُنا موجوداً بالضرورة فهو إمَّا واجبٌ أو ممكنٌ، فانْ كانَ الأول فهو المَطلوبُ، وانْ كانَ الثاني فلابدَّ من مؤثرٍ، فامَّا أنْ يدورَ أو يَتَسلسَلَ وهما باطلان، أو ينتهي إلىٰ الواجَب.

وهذه الطريقة هي أشرفُ الطُرق وأمتنها وهي طريقة الأوائل.

وللمتكلمين طَريقة أُخرى قَوية هي انَّ الأجسام مُحدَثَة فلابد لَها من مُحْدِثٍ فانْ كانَ ذلك المُحدِثْ قديماً فَهو المَطلوب، والّا لَزم تسلسلُ الحَوادث، وهو محالٌ لانَّ حادثاً ما إنْ كانَ أزلياً لزمَ التناقُض والّا فالكلُ حادثٌ.

ولمشايخ المُعتزلة طريقةٌ أُخرىٰ ضعيفة هي أنَّ أفعالنا كالقيامُ والقعُود محتاجة إلينا لحدوثها فيكونَ مُشاركها في الحدوث محتاجاً إلىٰ المُوثّر. أمَّا الأولى فلِحُصولها عِند خُلوص الداعي وانتفائها عند خُلوص الصارف فهي أذن مُحتاجة إلينا، وعلّة الحَاجة هي الحُدوثُ لأنّها إمّا حدوث هو أو العدم أو البقاء، والأخيران باطلان لأنَّ العدمَ ليس بعلةٍ ولا معلولٌ والباقي مستغن.

وأمّا الثانية: فلولاها لزم نقضُ العلّة وهوَ محالٌ.

وهذه الحجة ضعيفةٌ، قد تعلمَت ضعفها وضَعفِ أمثالها فيما سَلَف.

وأعلمْ أنَّ الوجودَ عند مشايخ المُعتزلة أمرٌ زايدٌ علىٰ الذات، وانَّ المعدومَ ثابتٌ فهذه الحجّة تدل علىٰ ثبوته لا علىٰ وجوده عندهم. وأستدلّوا علىٰ وجوده بانّه تعالىٰ قادرٌ فلَه تعلقٌ بالمقدور، والمَعنّيُ بالتعلق أمرٌ لأجله يختص كونه قادراً بمقدُورٍ دُونَ مَقدورٍ. وتعلقه بذلك المَقدور لنفسه لأنَّ المُتعلَق بالغير علىٰ ضربين:

أحدهما: المتعلق بغيره لأجل غيره كالأمر والنَهي المُتعلَقين بالغير لأجل الوضع والإصطلاح، وهما مُغايران للأمر والنهي.

والثاني: المتعلق بالغَير لذاته كالقُدرة والعلم. ولا شك أنّه تعالىٰ من قَبيل القسم الأول فاذا ثَبت أنّه متعلقٌ بالمقدور لنفسِه كانَ موجوداً لانَّ العَدم يُخرجُ المتعلَق عن التعلق كالقُدرة لمّا كانت متعلقة بالمقدُور لِنفسها كانَ عدمها يَخُرجها عن التَعلق، لأنَّها لو تَعلقت وَهي مَعدومة ولا شك أنَّ في العَدم ما لا نهاية له مِنْ القَدر، وما يختصُّ به أحدُنا من القدرة المَعدُومة أيضاً لا نهاية له لوجبَ أنْ يكونَ أحدُنا قادراً علىٰ ما لا نهاية لَه، وذلك يرفعُ التفاوت بين القادرين وهو محالٌ أدىٰ إليه صحة تعلق القُدرة المَعدومة. فاذَنْ العدمُ يخرجُ المتعلق عَن التعلق، فلَو كانَ اللهُ تعالىٰ مَعدوماً لم يتعلق، والتالي باطلٌ بما تقدم فالمقدمُ مثله.

وأعلمْ إنَّ ما بُني عليه هذا الإستدلالُ من ثبوت المَعدوم مِنْ أعظم المُحالات، والأستدلالُ المذكور من أضعف الأدلّة.

البَحثُ الثالث: في الصفة الذاتية

إعلمْ أنَّ أبا هاشم ذهب إلىٰ أنَّ للهِ تعالىٰ صفةً ذاتيةً يُخالف بها ما يخالف، كالجَوهريّة للجَوهر، وإنَّ له أربع صفاتٍ أخَر وهو كونُه قديماً، وحياً، وعالماً، وقادراً، وأنَّ هذه الصفات مقتَضاه عن صفة الذات.

ثُمَّ لمَّا إتَّصفَ بهذه الصِفات وَجَب لكونه عَلى صِفة القادريّة أنْ يَصحَّ منه الفعلُ. ولكونه علىٰ صفة العَالم أن يصح منه الأحكام. ولكونه حيّاً أنْ يصحُ منها الإدراكُ ويَجب عند وجود المَدرك[١].

وقاضي القُضاة قَسمَّ صفاته إلىٰ خَمسة أقسام:

الأوّل: الصّفةُ الذاتية.

---

(١) في خ٢ و٣: عند وجوده.

الثاني: ما هوَ مُقتضاها وهي الصَفاتُ الأربع المَذكورة.

الثالث: ما يكونُ حُكماً لِصِفة المُقتضاة، وهو صفة الإِدراك التي يَجبُ لكونِه حيّاً.

الرابعُ: ما ثبت لَه بالمَعنىٰ وهو كونُه مريداً وكارهاً.

الخامس: صِفاتُ الأفعال:

أحتجَّ أبو هاشم علىٰ إثباتِ الصّفة الذاتية بانَّه تعالىٰ قادرٌ عالمٌ حيٌ قَديمٌ علىٰ سَبيل الوجوب، فقد خالفَ باقي الذَوات في ذلك، فَعلّة المُخالفة لا يجوز أنْ يكونَ هي مُجرد الصفات الأربع لوقوع الإِشتراك، ولا وُجوبها فانَّ البَصر يُدرَك السوادَ الواجبَ فرضاً في المحلّ مساوياً للسواد المُمكن، فلابدّ من حَالةٍ اُخرى ذاتية يختصُّ به حتى يقع المخالفة.

وهذا الكَلام سخيفٌ امَّا أولاً: فلأنَّه مَبنيٌ علىٰ الأصل الفاسد وهو أنَّ الذوات متساوية.

وامَّا ثانياً: فللزوم التَسلسُل، فانَّا نقولُ لَو كانَ الأختصاصُ بالصّفات الأربع يَستلزمُ ثبوت، صفةٍ لكان الإختصاصُ بتلك الصِفة يستلزمُ ثبوتَ اُخرىٰ.

وامَّا ثالثاً: فلأنَّ هذه الصفات جَاز أنْ يكونَ مختلفة فيقعُ المخالفة بأنفُسها،كما يقولون في القُدَر فانَّها عندهم مُختَلفة في الجنس وإنْ تساوت في مُسمّى القدرة.

وامَّا رابعاً: فلانَّ الأدراكَ إنَّما يتَعلقُ به من حَيثُ هو لا من حَيثُ الوجوب والإمكان، ولو فُرض تعلق الإدراك من حيث الصفتين لَقد كانَ يُدرك الإِنسانَ المُخالفة.

البَحثُ الرابع: في أنَّ اللهَ تعالىٰ قادرٌ

والمَعنيُ بالقادر مَنْ يَصحُّ منه الفعل والترك.

ومشايخُ المُعتزلة علىٰ إنَّه مَنْ كانَ علىٰ حالةٍ يصحُّ عليها الفِعل والترك بالنسبة إليه، والدليلُ علىٰ ذلك أنَّه لو كانَ موجباً لكانَ امَّا مُطلقاً أو يتوقف علىٰ شرطٍ،

والأولُ باطلٌ والّا لَزم القِدَمْ. والثاني باطلٌ لأنَّ ذلك الشَرط إنْ كانَ قديماً لزم القِدم، وإنْ كانَ حادثاً لزم التسلسُل، واللازمانُ باطلان فالقولُ بالموجب باطلٌ.

والأوائل عندهم أنَّه ليَس بقادرٍ بهذا المَعنىٰ، وإنْ كانَ قادراً بمَعنى إنَّه اذا شاء أنْ يَفعَلَ فَعل، واذا شاء أنْ يترك ترَكَ. وهذا لا يُنافي وجوب الفعل لعدَم المنافاة بين القضية الشرطية والحَملية لفُقدان شرط التناقض وهو الإتحادُ في الشَرط.

وأعتُرضَ علىٰ ما ذكرناه بوجوه:

أحدها: إنَّ العالم إنْ كانَ صحيح الوُجود في الأزل لَم يلزم محذورٌ، وإنْ كانَ محالاً لم يلزمُ من حدوثه ثبوتُ القدرة، لجوازكونِ العلّة موجبةٌ وهي غيرُ مؤثرة في الأزل لتوقفها علىٰ القبول.

وثانيها: جاز أنْ يكونَ واجبُ الوجود لِذاته أوجب موجوداً قادراً أثرَّ في العَالم.

وثالثُها: إنَّ التَرك غيرُ مقدورٍ فالفعلُ غيرُ مقدورٍ، أمَّا الأول فلأنَّه عدمُ الفِعل والعَدمُ نفيٌ مَحضٌ فلا يتعلق القدرة به. وأمَّا الثاني فظاهرٌ.

ورابعها: إنَّ قدرة الله تعالىٰ إنْ كانت أزليةً لزمَ قِدمُ صحة التأثير، ولا صحة في الأزل نتوقّفها علىٰ القبول، وإنْ كانت مُحدَثةً لزَم التَسلسل.

وخامسها: إنَّ القُدرة نسبة فيتوقف علىٰ ثبوت المُنتسبين.

والجوابُ عن الأول: إنّ الإستحالة إنّما حصلت على تقدير كون المؤثر قادراً، إمّا على تقدير كونه موجباً لَم يكن العالمُ مستحيلاً في الأزل.

سَلّمنا إستحالته في الأزل لكَن لو حَدث قَبل حُدوثه لَم يكن أزلياً فكانَ يجبُ وجوده، قبل وجوده ضرورة وجود العلّة وانتفاءِ المانع.

والجواب عن الثاني: إنَّ الواسطة منتفيةٌ باجماع المُسلمين، ومثل هذا المطلوب لا إستحالة في استفادته من السَمع.

وعَن الثالث: إنَّ التَرك عند بَعضهم فعلُ الضدّ فلا أستحالة، وعند آخرين إنَّه عَدمُ الفعل، ومعنىٰ كونه مقدوراً أنْ القادر يمكنه أنْ لا يُوجد الفعل.

وعن الرابع: إنَّ القدرة أزلية ولا يلزم منه صحة تأثيرها في الأزل لأنَّ شرط تأثيرها فقدانُه.

وعن الخَامس: إنَّ القُدرة تتوقف علىٰ ثبوت المقدور مطلقاً الذي هو أعم من الثبوت الخارجي، والمُستند إلىٰ القُدرة هو الأخص.

تذنيب: قدرته تعالىٰ تتعلق بجميع المقدورات لأنَّ صحة المقدورية الإِمكان المُشترك، وعلّة قدرته هي ذاتُه التي نِسبتها إلىٰ الجَميع علىٰ السوية، ولأنَّ الباري يَصحُّ أنْ يقدرَ علىٰ الكلّ لأنَّهُ حتىٰ يَصحُ أنْ يقدرَ، ونسبة الصحة إلىٰ جميع المقدورات علىٰ السوية. واذا صَحَّ علىٰ الكُلّ وَجب لأنَّ المُقتضي لتلك الصحة ليس إلاّ الذاتُ، فلو لم يجبْ لكانت متوقفةً علىٰ أمرٍ خارجٍ عَن الذات، وقد فرضنا الذاتَ هي المُقتضية لا غير. هذا خلفٌ.

وأعلمْ أنَّ الآراء لم تتفق علىٰ هذا فلنتجرّد لذكرها وفَسخ ما أحتَجُوا به فنقول: أمَّا الأوائل فقد زَعموا أنَّ الله تعالىٰ واحدٌ من كلَ جهةٍ، وانَّ الواحد يَستَحيلُ أنْ يَصدُر عنه الَّا واحدٌ، وقد مضى تقريرُ هذا. وما يَردُ عليه قالوا فذلك الواحدِ يستحيلُ أنْ يكونَ علّةً الاّ لعقلٍ على ما مضىٰ. ثُمَّ إنّ ذلك العَقلُ فيه جهتا وجوبٍ وتعقّل للأول باعتبارهما كان مبدأ لعقلٍ آخر، وجهتا ماهيةٍ وإمكانٍ باعتبارهما كانَ مبداء الهيولي الفَلكِ المُحيط، وجهتا وجودٍ وتعقل لنفسه باعتبارهما كانَ مبداء لصورة الفَلك المُحيط. ثُم هكذا الترتيب في العقول والأفلاك إلىٰ أنْ ينتهي إلىٰ الفَلكُ التاسع المُحيط بالأرض أعني فلكُ القَمر، وإلىٰ العقل الأخير العَاشر الذي هوالعَقلُ الفعَّال، ثمَّ يفيضُ منه هيولىٰ العَالم العُنصريّ وصورة الحَوادث التي في هذا العالم بحسب إستعدادات الموادّ الحاصلة بسبب الحَركات الفلكية.

ونحن لمّا أثبتنا كونه قادراً اندَفعت هذه الكلماتُ، وأيضاً فقد جَوّزنا استناد الكثرة إلىٰ البَسيط. وأُصولُ كلامَهم قد سبق فسادها.

واما النَظّام فانّه قال: انَّ اللهَ تعالىٰ غيرُ قادرٍ علىٰ القَبيح لأنَّ صدوره عنه يستلزمُ الجَهل أو الحاجة وهما محالان، فيكون الملزوم كذلك.

والجَوابُ عنه: الجهلُ والحاجة لا زمان للوقوع لا للقدرة عليه.

سؤالٌ: الوقوع اذا كانَ محالاً لم يتحقق القُدرة؟

جواب: إستحالة الوقوعِ بالنّظر إلىٰ الداعي لا إلىٰ كون الفعلُ مستحيلاً، والقادرُ ليس هو الذي يَصحّ منه النعلُ علىٰ كلّ وجهٍ، بل هو الذي يَصحُّ منه الفعل عَلى بعض الوجوه. فالداعي لو تحقق علىٰ فعل القَبيح لتَحقق الفعلُ.

ويُعارض بأنَّ الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ أنْ يخبَر بأنَّ العالَم ليس بقديمٍ فيكونُ قادراً علىٰ الإخبار بالقِدَم، لأنَّ القادرَ علىٰ المجموع قادرٌ علىٰ الأجزاء ضرورةً. وبانَّه تعالىٰ قادرٌ علىٰ تعذيب الكافر علىٰ تقدير موته علىٰ الكفر، فاذا أسلَم إستحالَ خروجه عن القدرة لأنَّ الذاتي لا يتغير.

وفي بعض هذه الوجوه نظرٌ.

أمّا عُبّاد[1] فانَّه قال: معلومُ الله تعالىٰ إنْ كانَ هو الوقُوع وجبَ، وإنْ كانَ العَدَم إمتنعَ، وهما ينافيان القُدرة.

وجوابه: إنَّ الوُجوب والإمتناع إنَّما حصلا نظراً إلىٰ العِلمْ والفِعل من حيثُ هو هو مُمكنٌ فَصحَّ تعلقُ القدرة به، لأنَّ العِلمَ بالوقوع تبعُ الوقُوعِ الذي هو تبعُ القدرة، فيستَحيلُ أنْ يكونَ موثراً فيها. ولأنَّه يَلزمُ أنْ ينتفي قدرة الله تعالىٰ، ولأنَّ الوجوبَ وجوبٌ لا حقّ.

وأمّا الكَعبي: فإنَّه زَعم أنَّ اللهَ تعالىٰ لايقدرُ عَلى مثلِ مقدور العبد، لأنَّ مقدوره إمّا طاعة، أو سفهٌ، أو عبثٌ، وهي مُنتفية في حقه تعالىٰ.

وجوابه: إنَّ الفعل أمرٌ مغايرٌ لكونه طاعةً أو عبثاً فان هذه الصفات عارضةٌ له ولا تَقدحُ في التماثل الذاتي. وإنْ قدحت جازَ تعلق قدرته تعالىٰ به نظراً إلىٰ القُدرة لا إلىٰ الداعي.

ونُقل عنه أنَّه تعالىٰ لا يقدرُ أنْ يخْلُقَ فينا علماً ضرورياً يتعلق بمعلوماتنا

---

(١) هو مُعمّر بن عُبّاد السُلّمي أبو معتمر.

المُكتُسَبة، والّا لأمكنَ بأنْ يخلُق فينا العلمَ بقدرة زيدٍ ويكونُ العِلمُ بزيدٍ مكتسباً، ثم نشكُ في زيدٍ فيلزم أنْ نشك في الضروري، والّا لكنا نقطعُ بقدرته مع الشك في وجوده.

وجوابُه: إنَّ العلمَ بالقدرة منفكةً عن الوُجود محالٌ، والمحالُ غير مقدورٍ عليه. ولا يَلزمُ من إستحالة القدرة علىٰ هذا لأمر راجعٍ إلىٰ الخصوصية، إستحالة القدرة مطلقاً.

وأمّا أبو عليّ وأبو هاشم وأصحابهما: فزَعموا أنَّه تعالىٰ غيرُ قادرٍ عَلى نفس مقدور العبد. وأجازه أبو الهُذَيل، وأبو الحُسينِ، والأشاعرة للدَليل علىٰ أنّه قادرٌ علىٰ كل مقدورٍ.

وأحتجَّ أبو عليّ وابنه بانَّه يَلزمُ إجتماع قادرين علىٰ مقدورٍ واحد، وهو محالٌ علىٰ ما مرَّ.

والجوابُ: المَنعُ من الإستحالة وقد سلف، وهذا المذهَب مما ذهبَ إليه السيدُ المُرتضىٰ (قُدس روحه).

البَحثُ الخامس: في أنَّ الباري تعالىٰ عالمٌ

لأنَّه تعالىٰ فَعَلَ الأفعالَ المُحكَمة المُتقَنة، وكلُ مَن كانَ كذلك فَهوَ عالمٌ بالضرورة، والصُغرىٰ محسوسةٌ.

فانْ قيلَ: ما مَعنىٰ الإحكام؟ إنْ عَنَيتُم مطابقة المَصلحة مِنْ كلِ وجهٍ، منعنا الصُغرىٰ، فإنَّ مُفردات العَالم ومُركَباته لا يَنفكُ عَن مفسدةٍ من وَجه أو من بَعض الوُجوه منعنا الكُبرى، فإنَّ كثيراً من الفاعلين يكونُ أفعالُهم مطابقةً للمصلحة من بَعض الوُجوه مَع كونهم غيرُ عالمين كالسّاهي والنائِم.

وأيضاً: أفعالُ المُحكمة قَد يَصدر عمن لَيس بعالمٍ كالنَحل والمُحتذي.

وأيضاً: فانَّ المُحكَم قَد يصدرُ مرةً من غَير العالم فجاز ثانيةً وثالثةً.

وأيضاً: لو كانَ عالماً لكان علمُه إمّا عينُ ذاتِه أو غيرها، والقسمان باطلان:

اما الأول: فلأنَّ العلمَ أمر نسبي يتوقفُ علىٰ المُنتسبين فهو مغايرٌ لهما، ولأنّا نُدركُ التفرقة بينِ قولنا ذَاتُه وذَاتُه عالمة، ولأنّا بعد العِلم بثبوت ذاتِه قد نشكُ في علمه فَدلَّ علىٰ التَغاير.

وامَّا الثاني: فلأنَّ المُوثر فيه لا يكون الّا ذاته تعالى فيكونُ قابلاً وفاعلاً.

والجوابُ: معنىٰ الإِحكام هو المطابقة للمنفعة من الجهة المَطلوبةُ منه وهو دالٌ على العِلمْ بالضرورة فلا يُسمَعُ فيه التشكيك، والنّحلُ والمُحتذي عالمان والإِستبعادُ ليسَ بحجة.

وقوله: إنَّه اذا صدر مرةً جاز ثانيةً وثالثةً مدفوعٌ بالعلم الضروري بأنَّ الذي يصدُر عنه الفعلُ المحكَم المُتكرر فانه عالمٌ.

وجوابُ الأخير: إنَّ علته زايدة علىٰ ذاته في إعتبار المُعتبرين وليس له تَحققٌ منفصلٌ عن تحقق ذاته، ولو سُلّم جازَ أنْ يكونَ حالّاً فيه، ولا إستبعادَ في حُصول القبول والفعل لذاتٍ واحدة.

برهان ثانٍ: الباري تعالىٰ مختارٌ فيكونُ عالماً، لأنَّ المُختار لابد وأنْ يتصور أولاً ما يَختارُه والّا لكانَ توجه إختياره إلىٰ أحدِ الأشياء دون ما عداه ترجيحاً من غَير مرجحٍ، علىٰ أنَّ هذا أمرٌ ضروري.

تذنيبٌ: علمُهُ تعالىٰ يتعلقُ بجميع المعلومات لأنَّه حَتى يصحَّ أنْ يَعلم الجَميع الذي نسبتُه إلىٰ الذات بالسوية. والمقتضي للصحة هو الذاتُ فَيجب أنْ يَعلم.

والكلُ أوهامٌ.

تنبيهاتٌ: قالَ قومٌ من الأوائل إنَّ الله تعالىٰ لا يعلمُ ذاته لأنَّ العلم أمر نسبي يستدعي تَغاير المُنتسبين، ولأنَّ علمه بِذاته زايدٌ علىٰ ذاتِه فيكونُ قابلاً وفاعلاً.

ونَحنُ نعارضهم في الأول بعلم الواحد بنفسه. وفيه جوابٌ آخر ذكرناه فيما سلف.

وعَنْ الثاني بالطَعن في إستحالة التالي.

وآخرون منهم مَنعوا أنْ يكونَ عالماً بغيره بَعد تَسليم إنَّه عالمٌ بذاته.

قالوا: لأنَّ العلمَ عبارة عَن حُصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو كانَ الله تعالىٰ عالماً بغيره لكانَ محلاً للصور المتكثرة، مع أنَّه هو الفاعلُ لها فيكونُ قابلاً وفاعلاً. ولأنَّ الصورَ غيرُ متناهيةٍ فيكونُ لما لا يتناهى وجودٌ. وهذا المحالُ إنَّما لَزمهم حيثُ جعلوا العلمَ عبارة عَن الصورة.

أما نَحنُ فلمَّا كان العِلمُ عندنا عبارة عَن النسبة بين العالَم والمعلوم سقط عنا هذا المحالُ. وأفلاطن أثبتَ المُثلَ فسقطَ عنه هذا المَحال، وإنْ كانَ يَلزمه المَحالُ من جهة اُخرىٰ.

وجَماعة من المشائيين قالوا بالإتحاد خلاصاً من هذا فَلزمهُم المحالُ الشَنيع.

وبَعض مشايخنا المُحققين[1] أجابَ عن هذا بأنَّه تعالىٰ لا يفتَقرُ في عِلمه بالأشياء إلىٰ حُصول صورٍ مغايرة لصور تلك الأشياء الخارجية، فانَّ العَاقل منا لشيء من الأشياء بصورةٍ حاصلة في ذاته اذا عقل تلك الصورة لإفتقرَ إلىٰ صورةٍ اخرىٰ، بل يعقلُ ذلك الشيء بتلك الصُورة ويعقل تلك الصورة بذاتها، فلمّا كانَ تلك الصورة الصادرة عن العاقل لا بانفراده بل بمشاركةٍ من غيره أعني المَعقول، لا يَفتقرُ العاقل في تعقّلها الى صُورة مُغايرة لها فكيف الفاعل للأشياء على سبيل الاستقلال، فانَّه باقتضاء المعقولية لها لا بصور زايدةٍ علَيها أولى. وليسَ الحُلول شَرطاً في المعقولية بل مُجرد الحُصول، فانْ تحقق الحُصولُ من غيرِ حُلولٍ، حَصلَ التعقلُ. ومَن المَعلوم إنَّ حصُول الإثر لفاعلهِ أقوىٰ من حصولُ المَقبول: لقابله، وكما أنَّ ذاته علة للأشياء، وتعقلُ ذاته علة لتعقل الأشياء مع إنَّ ذاته وتَعقلُه لها أمرٌ واحدٌ بالذات متغايرٌ بالإعتبار، كذلكَ المعلولان اللذان هما الأشياء، والتعقلُ للأشياء متحدان بالذات ومتغايران بالإعتبار.

وهذا الكلامُ دقيق، ومع ذلك فلنا فيه نظرٌ ذكرناه في (كتاب الأسرار).

---

(١) يقصد به العلامة نصير الدين الطوسي.

وآخرون سَلّموا أنّه تعالىٰ عالمٌ بالماهيات الكُلّية، أما الأشياء الجزئية فانه غَير عالمٍ بها والّا لتغيّر العِلمُ بتَغيُّرها، فانّه اذا علَم بوجود زيدٍ الآن في الدار فَبعد خروجه إنْ بقَى العلمُ كانَ محضُ الجَهل، والّا لِزمَ التَغيّر. ولأنَّ إدراكُ الجُزئيات إنّما يكونُ بالآلات الجسمانية. ولانَّ إدراكُ الجُزئيات يتوقف علىٰ حصُولها، فَقَبله لا يكون عالماً.

أجاب أبو هاشم عن الأول: بأنَّ العلمُ بأنَّ الشيء سيُوجدُ نفسُ العلمَ بالوجود عند الوجود. وقد مرَّ ضعفُ هذا القول.

والذي ذهَبَ إليه متقدموا المُعتزلة كأبي عَليّ، وأبي القاسم، وأبي الحُسَين، جواز التغيّر في ذَلك. ثم إنَّ أبا الحُسين مَنع من زوال علمه بانّه سيُوجدُ والتزمَ بتجدد عِلمه بوجُوده عند وجوده. ومَحمودٌ التَزَم بزوال الأوّل وتجدد الثاني.

قالوا: وَهذ القولُ أولىٰ من قول أبي هاشم وهو القولُ بأنّه تعالىٰ يبقىٰ عالماً بانّه سيوجدُ مع أنّه موجود، وأولىٰ من نفى العِلمْ فانّه مع أمكان المَعلومية لو لم يَعلمهُ لزم القُصور في عالميَته تعالىٰ.

قيل: عليهمَ العلمُ صفة ذاتية فلا يجوز عَليها التَغيُّر.

بَيانه: أجابوا: بأنّ التغيّر في الصفة الذاتيّة لا يجوز إذاكانت مُطلقة أمّا إذاكانت مشروطة فيجوز إنَّه تعالىٰ قادرٌ علىٰ إيجاد العَالم فيما لَم يَزل، وهي صفةٌ ذاتية لكن لا مطلقاً بل بشرط عَدم العَلم، فاذا وجدَ إستحالَ بقاء القُدرة والّا لَزم ايجاد المَوجود. وكذلكَ القولُ في الإدراك، فانّه تعالىٰ مُدرِكٌ في الأزل لكن بشَرط وجود المُدرَك، بخلاف ذاته تعالىٰ الواجبة علَى الأطلاق. كَذلك كونُه تعالىٰ عالماً بالشيء مشروطٌ بكون الشيء معلوماً على ذلك الوَجه، ثم إذا وُجد ماكان عالماً بانّه سيُوجد، فامّا أنْ يبقي صحة المَعلومية بانّه سيوُجد فيلزمُ الجَهلُ، وامّا أنْ لا يبقىٰ بلْ خَرجَ من أنْ يكونَ معلوماً سيوجدُ بعَد الوجود، وأنما يَعلمُ بانّه موجودٌ فقد إعترفتم بتغيَّر الشَرط وهو تَغيرٌ المعلوم فَليزمُ تَغير المَشروط.

وأعلمْ أنَّ كَلام أبي الحُسَين رَكيكٌ، فانَّ القَول ببقاءِ العِلمْ بانَّ الشيء سَيُوجد مع حصولُ العِلم بالوجود حين الحَصُول قولٌ باجتماع المُتَقابلين. ولَقوة الشُبهة

المذكورة إلتزمَ هشام[1] علىٰ ما نقل عَنه أبو القاسم بانّه تعالىٰ لا يعلم الحَوادِثَ قبلَ وجُودَها.

والمُتكلمون أجابوا عنه بما ذكرناه وأعتبروا أنَّ القولَ بالتغيّر قول هُشامٍ بعينه، وَقولٌ بكونِه تعالىٰ محلاً للحَوادث. وفيه من المَحذور ما فيه.

وآخرون أحالوا العلمَ بما لا يتناهىٰ لانَّ العِلم يتعددُ بتعدد المَعلوماتِ، والمَعلوماتُ غَيرُ متناهيةٍ فالعُلوم غير متناهية.

والجَوابُ: أمّا مَنْ يُجوِّز تعلق العِلم بمَعلومات كثيرةٍ فيندَفع عنه هذا المحذور، وأمّا من يَمنعُ فانَّه يُجوِّز ذلك ويَجعلُ العِلْمَ من قَبيل الإِضافات، وعدم التناهي في الإضافات واقعٌ فانَّ الإِثنين نصفُ الأربعة، وثُلْثُ الستة، وربع الثَمانية وهكذا إلىٰ ما لا يَتَناهى. وآخرون أحالوا العِلْمَ بجميع المَعلومات والّا كانَ عالماً بعلمهِ بالأشياء، ويتسلسلُ تسلسلاً مرتباً وهو محالٌ اتفاقاً.

والجَوابُ: إنَّ العلمَ نفسُ العِلم بالذات وغيرُه بنوعٍ من الإعتبار. ومَع تسليم التَغايُر فَعَدم التناهي في الإِضافات قد جُوّزَ وقُوعُه.

وآخرون أحالوا عِلْمه بالمَعدوم والّا لِتميّز، والمُتميّزُ ثابتٌ.

والحَقّ أنَّه معلومٌ والّا لإستحال منه تعالىٰ الإيجاد علىٰ سبيل الإِحكام، لأنَّ مسبُوقية العلم واجبةٌ للمُختار الفاعل بالإِحكام.

والجوابُ عما ذكروه من وجوهٍ:

الأول: إنَّ الثبوت أعمُ من الخارجي، والعلمُ بالمَعدوم يَستلزمُ الثبوتَ بالمعنىٰ الأعم.

الثاني: إنّ المَعدُوم ثابتٌ في الخارج وهو قولُ أبي هاشم القائل بأنَّ المعدومات تَتميّز بصفات ثابتة لما يصحُّ تعلقُ العلم بها.

الثالث: إنَّه يَجبُ أنْ يكونَ متميزاً بصفاتٍ مُترقبة متجددةٍ حَتى يَعلمُ تميز

---

(١) هو هشام بن عمرو الفُوَطى.

الأجسام بعضَها عن بعضٍ في عدمها، وبالإتفاق ليست ثابتة. وكذلك الصور والأشكال.

وفي هَذه الأجوبة نظرٌ: أمَّا الأول فلأنَّ الثبوتَ وإنْ كانَ أعمَّ لكنه لا يُوجدُ الَّا في أحد أخَصيّة، وهاهنا لَما أنتفىٰ الثبوتُ الخارجي والذهني مَحالٌ علىٰ الله تعالىٰ، ولا ذِهنيٌ في الأزل بَطَل القولُ بالثبوت مطلقاً.

وأما الثاني: فاستحالته ظَاهرة قد بُيِّن.

وأما الثالث: وهو الذي ذَهب إليه الشيخُ أبو جعفر الطوسي ـ من أصحابنا ـ فانَّه أقرَبُها.

وتحريره أنْ نقولَ: العدمُ أمَّا أنْ يُوخذَ علىٰ الأطلاق أو بحسب الإضافة، أمَّا الأولُ فقد أختلف الناسُ في تعلق العلم به والحقُّ أنَّه يَصحُ تَعلق العِلْم به لأنَّ الوجودَ المُطلقَ معلومٌ فعدمه يكونُ هو العَدمِ المُطلقَ، ويكونُ متميزاً باعتبار ملكته وهو مطلق الوجود، ونُقلَ عن بعض الأوائل المَنعُ.

وأما الثاني: فلأنَّه يعلَم أيضاً متميزاً عن غَيره باعتبار تَميُّز مَلكته عن مَلكة الغَير.

وأما المَعدوم فانَّه ذاتٌ أتصفت بالعدم ويَصحُّ تعلق العلم بها للإمتياز عَن غيره عند وجوُده، فانَّ البَاري تعالىٰ اذا عَلم سواداً بوحده إستحالَ إنْ يقالَ بثبوتُ السواد وانَّ السوادَ ليسَ بمُتَميزٍ أصلاً عن البياض والَّا لَم يتعلقُ العلم به والإرادة. والتَميّز حال عَدم السَواد إما أنْ يكون باعتبار حُصولِ صفةً له حالِ البعدِ وهو قولٌ بثبوت المَعدوم، وإمَّا أنْ يكونَ باعتبار حصولِ صفةٍ له متجددة وهو المَطلوب، عَلى أنَّ هذا القولُ عند إستقصاء النظر لا يَخلو من بحثٍ.

تذنيب: قَسّم الأوائل العلمَ إلىٰ فعلي وانفعالي، وقد سَبق. وزعموا أنَّ علمَ الله تعالىٰ لَيس بانفعالي بَل إمَّا فعليٌ وأمَّا غَيرها، كعلمِه بذاته. واستدلّوا علىٰ أنَّه تعالى عالمٌ بانَّه مجردٌ وكلُ مجردٍ عالمٌ والصغرىٰ سيأتى، والكبرىٰ مضى البَحثُ فيها والاعتراضُ عليها.

وقالوا أيضاً: إنَّه تعالىٰ عالمٌ بذاته، وذاته علّة للأشياء، والعلمُ بالعِلّة يَستلزِم العلمُ بالمعلول، فيكونُ عالماً بالكُلّ. وقد بيَّنا قُبح مقدماتهم.

وأبو هاشمٍ ذَهبَ إلىٰ أنَّه تعالىٰ عالمٌ، بمعنىٰ أنَّه علىٰ حالٍ يصحُ عليها تبيِّنه للأشياء، وسيأتى الكلام عليه.

البَحثُ السادس: في أنه تعالىٰ حَيٌّ

وهذا حكمٌ مَتفَق عليه والخلافُ انَّما وَقع في مَعناه. فقالَ الأوائلُ، وأبو الحُسين البَصري، وأبو القاسم الكَعبي، ومحمودُ الخَوارزمي أنَّ معناه هو انَّه لا يستَحيلُ أنْ يقدرَ ويعلمَ، ولَم يثبتُوا له صفة زائدة علىٰ ذلك ثُبوتية.

وذَهبت الأشاعرة، وجَماعة من المُعتزلة إلىٰ اثبات صفةٍ لأجلها يَصحُّ أنْ يعلَم ويقدَر.

والحَقُّ هو الأولُ وسيأتي، إبطالُ الثاني.

وأعلمْ أنَّ علىٰ تفسيرنا نَحنُ يظهرُ بأدنىٰ سُرعةٍ انَّه تعالى حَيٌّ، لأنَّه قادرٌ، عالمٌ. والمُثبتونَ للصِفَة قالوا إنَّه تعالىٰ قادرٌ عالمٌ فلابدَّ لَه من صفةٍ تخصصهُ بذلك، والَّا لمَّا كانَ صحة أنْ يَعلَم ويقدرَ أولىٰ من عدَم هذه الصحة.

والجَوابُ: مستندُ الصحة هي الذاتُ. وعندَ الأوائل أنَّ الحَيَّ هو الدرَّاكُ الفَعَّال، وهذان الوَصفان ثابتان له تعالىٰ، وهذا الكَلامُ قريبٌ مما ذكرناه.

قالَ فخرُ الدِّين اعتراضاً علىٰ أبي الحُسين: إذاكانَ الحَيُّ هو الذي لا يَستحيلُ ويعلمَ فهو صفة ثبوتية لأنَّ نَفي الإستحالة سَلب السَلبِ وهوَ غيرُ الذاتِ، لأنَّا نَعلمُ الذات ونَشكُ في الحياة.

وهذا غَير واردٍ فإنَّ سَلب السَلب لا يجبُ أنْ يكونَ أمراً موجوداً، وكيفَ فانَّ سلبَ السلب داخلٌ تحتَ مطلق السَلب العَدميّ فكيف يكونُ الأمر الوجُودي متقوماً بالأمر العَدمي

البَحثُ السابع: في أنَّه تعالىٰ مُريدٌ وكارهٌ

مقدمة: إعلمْ أنَّ الواحدَ منا اذا صَدر عنه فعلٌ فقبلَ صدُور ذلك الفعل يَجدُ من نَفسه حَالةً يقتضي ترجيح الفعل علىٰ التَرك، فَجماهيرُ المُعتزلة عَلى أنَّ تلكَ الحَالة هي الدَاعي، أعني الأعتقادُ باشتمال الفعل علىٰ صلاحيةٍ مّا راجحةٍ علىٰ الترك. وذَهبَ آخرون إلىٰ أنَّ تلك الحالة زَايدةٌ علىٰ الدَاعي فانَّها قَد تُوجدُ مُنفكةً عَنه فإنَّ العَطْشانَ اذا حَضرُه إناّن رَجّحَ أحدُهما عَلى الآخر وحَصلَ له المَيلُ مع تساويهما في المَصلحة. وأيضاً فانَّا مَتى عَلمنا إشتمالَ الفعلَ علىٰ المَصلحة لنا ميلٌ إلىٰ إيجاده، فبينهُما مغايرة.

وأبو الحُسَين أثبتَ هذا الزَايد شاهداً لا غايباً، والأشاعرة، وأبو هاشم، وأبو عليّ، وقاضي القُضاة ذَهبوا إلىٰ ثُبوته شاهداً وغايباً زايداً علَى الداعي. والأوائل من المُعتزلة إلىٰ انتفائه زايداً في الشاهد والغَايب.

ثم النجّار فَسّر الأرادة له تعالى بأنّه غيرُ مغلوبٍ ولا مُستكرهٍ، وفسّرها البَلخي بانّه تعالىٰ مُوجدٌ لأفعاله إنْ كانَت الأرادة لأفعاله، وآمرٌ بافعال غَيره إنْ كانَ مريداً لها. والدليلُ علىٰ كونه تعالىٰ مريداً تخصيصُ أفعاله بالوقوع في وقتٍ دون آخر مع إنّ نسبة الفعل والقُدرة إلىٰ الأوقات علىٰ السوية، فلابدَّ من زايدٍ هوالأرادة. وأيضاً قد ثبت أنّه فاعلٌ مختارٌ فيكون نسبة المقدورين إليه عَلى السوية فلابدَّ من مُخصصٍ لأحدهما زايدٍ علىٰ القُدرة وهو الإرادة.

قالَ فخرُ الدين: وهي غَيرُ العلم لأنّه تابعٌ للوقوع فلا يكونُ علةً في الوقوع.

ونحنُ نقول: إنْ عنيتَ أنّها غيرُ العلم بالوقوع فهو حقٌ وذلك شيء لم يقُل به أحدٌ فيما أحسبُ، وإنْ عنيت أنّها غيرُ العلم باشتمال الفعل علىٰ المَصلحة فهو ممنوعٌ، ولا نُسلّم تبعيته للوقوع. وقد انهدم بهذا القول قاعدته المشهورة في خَلق الأعمال.

وأيضاً: فانّه تعالىٰ أمَرَ ونَهىَ وهما دليلان علىٰ الأرادة والكراهة.

فان قيلَ: يحتملُ أنْ يكونَ المخصص هو الحركاتُ الفلكية.

سَلمَّنا فَلِم لا يكونُ المُخصصِ هو القُدرة؟

قوله: القدرة لا تُوثر في التخصيص بل في الإيجاد وهو متساوي النسب إلىٰ الأوقات.

قلنا: الأرادة أيضاً تأثيرها التخصيص وهو متساوي النَسب فأن أحوج تَساوي النَسب في القُدرة إلىٰ زايد وهو الأرادة أحوجَ في الأرادة إلىٰ زايدٍ ويتسلسل.

سؤال: يَجوز أنْ يكونَ الأِرادة شأنها التخصيص في وقتٍ مُعين فيَستغني عَن زايدٍ بخلاف القُدرة؟

جواب: يلزمُ الأيجابُ، وأيضاً الأوقاتُ متساويةٌ فلو إختصَّ وقتٌ منها بالتخصيص مع عدم الأولوية فليكُن له صلاحية التأثير.

وأيضاً فلِمَ لا يجوز أنْ يكونَ القُدرة كذلك حتىٰ تكون لها صلاحية الأيجاد في وقتٍ معين؟

والجَوابُ عن الأول: إنَّ الكلام آتٍ في سَبب تخصيص الحَركات فانْ أسندوها إلىٰ حَركاتٍ أُخر تسلَسل.

وعَن الثاني: إنَّ أِرادة الإيجاد في وقتٍ مُعينٍ علّةٌ للتخصيص في ذلك الوَقت دونَ غيره بخلاف القُدرة. ولزوم الإيجاب ممنوعٌ فانَّ المُوجبَ هو الذي يفعلُ من غير توسط القُدرة والإرادة. وكونُ الفَعل واجباً نظراً إلىٰ الإرادة غيرُ منافٍ للأِختيار، بل المُنافي إنّما هوَ المؤجب فانَّه وجوبٌ سابق منافٍ للأمكان، وذاكَ وجوبٌ لاحق غيرُ منافٍ له.

وعن الثالث: إنَّ التخصيص غيرُ مستندٍ إلىٰ الأوقات حَتى يلزُم منه تجويزُ تأثيرها، وانَّما التَخصيصُ [وذاكَ حصولُ هذا الفعل عند الإرادة][1] مستندٌ إلىٰ الإرادة، والوقتُ ظَرف له.

وعن الرابع: إنَّ القُدرة متساوية النسبة إلىٰ الأوقات التي يُمكن وقوع الفعل

---

(١) زيادة في خ ٣.

فيها بالضَرورة.

والأوائل نفوا الإرادة عنه تعالىٰ لأنَّ القاصد إلىٰ إيجاد شيء يكونُ مُستَكْمِلاً بذلك الشيء من حيث إنَّه اذا فَعله حَصلَ ما هو أولى به أنْ يَفعله، فانَّ القاصد لإيجاد شيء لو لَم يكن له ذلك أولى به لما تَوجه القصدُ نحوه.

ثمَّ إنَّه اذا سألوا انفُسهَم فقالوا يجوز أنْ يقصدَ القاصدُ إلىٰ إيجاد شيء يكونُ ذلك حَسناً في نفسه فانَّ نَفع الغَير حَسنٌ في نفسه؟

وأجابوا: بانَّ كون الشيء حسناً في نفسه لا مَدْخَلَ له في أنْ يقصده القاصدُ بَلْ لابدّ وأنْ يكونَ فعلُ ذلك الحسَن في نفس الأمر مما يفيدُ الفاعلُ حُسناً مّا فيكونُ مستفيداً للكمال من الغير، ولأنَّ أرادته امَّا أنْ تكونَ قديمة أو حادثة والقسمان باطلان.

أما الأولُ: فلانَّ القصدَ إلىٰ الإيجاد انَّما يتحققُ حال حصول الإيجاد، أمّا قبلَه فيكونُ عزماً، ولأنّ عند حصول المراد لا يبقى الإرادة وإلّا لَزَمَ إرادة إيجاد المُوجود وهو محالٌ. ولأنَّ الإرادة المُتعلقة بالحُصول في وقتٍ مُعين إستحالَ تغُيَّرها لكونها قديمة فيستحيلُ أنْ يقعَ ذلك الفعلُ الّا في ذلك الوقت المُعيَّن، فيكونُ الله تعالىٰ موجباً.

وأمَّا الثاني: فلأنَّه يَلزمُ منه التسلسل ويلزمُ أنْ يكونَ محلّاً للحوادث.

والجَوابُ عن الأول: إنَّ القادرَ يفعلُ أحدَ المقْدورين لا لمُرجّحٍ كما مثلّناه من العطشان والجائع.

وأيضاً: ما مَعنى الإستكمالُ؟ إنْ عَنيتم به انَّه لو لَم يفعل الفعلَ لم يَحصُل ما هو الأولىٰ، وعند فعله حَصلَ ما هو الأولىٰ، فهو مسلمٌ ولا استحالة في ذلك.

والأولوية ليَست من الصفات الحقيقية للهِ تعالىٰ، وإنْ عَنيتُم شيئاً آخر فاذكروه.

وهذا جوابٌ حَسَنٌ: والأولُ يسَدُّ باب إثبات الإرادة رأساً.

وعن الثاني إنَّ الإرادة انْ قلنا بزيادتها قلنا هي قَديمة.

قوله: إنَّها قبل الفعل عَزمٌ.

قلنا: لا نزاعَ في اللفظ.

قوله: عند حصولُ المُراد ينتفي الإرادة.

قلنا: مَمنوعٌ بل الذي يُعَدمُ هو التعلق.

قوله: يَلزمُ أنْ يكونَ موجباً.

قلنا: مرّ الجوابُ علىٰ أنَّ الحقَ أنَّ الأرادة ليست بزايدةٍ علىٰ الداعي، ويندفع بهذا جَميع شُبهاتهم.

[١/١٧٧] **مسألة:** الحَقّ عندي أنَّ الأرادة ليست زايدةً علىٰ الداعي في حَق الله تعالىٰ، لأنَّه لو كانَ مرِّيداً بارادةٍ زايدةٍ علىٰ ذاته لكانَ إمَّا انْ يكونَ الإرادة ذاتية فَيلزمُ عَدمُ اختصاصها بمرادٍ دون مُراد، كما قلنا في القادرُ لذاته. العِالمُ لذاته، وامَّا أنْ يكونَ لأرادةٍ اُخرىٰ صدرت عنه فيلزم التَسلسل.

وأمّا الأشاعرة فانهم قالوا إنَّه تعالىٰ مريدٌ بارادةٍ قَديمةٍ زايـدةٍ عَـلى العِـلْم، وسيأتي الكَلامُ معهم.

وأبو هاشم ذهَب إلىٰ أنَّه مريدٌ بإرادةٍ مُحدَثة لا في محلٍّ، وأستدلَ علىٰ ذلك بانَّه لو كانَ مريداً لذاته أو بارادةٍ قديمة لمَّا إختَّص بمرادٍ دون مراد، والتالي باطلٌ فالمقدَّم مثله، والشرطية ظاهرة، وبُطلان التالي ظاهرٌ أيضاً فلابدّ أنْ يكونَ مـريداً بارادة مُحدَثة، فانْ كانَت حالّة في ذاته لَزمَ أنْ يكونَ محلاً للحوادث وهو محالٌ. أو في غيره فانْ كانَ حيواناً كانَ حكمها راجعاً إليه، وانْ كانَ جماداً فهو غيرُ معقولٍ فَلمْ يبقِ الّا أنْ يكونَ لا في محلٍ.

وهذا الكلام ساقط امّا أولاً: فلأنَّ وجود عَرَضٍ لا في محلّ غَيرُ مَعقولٍ.

واما ثانياً: فلأنَّه لا اختصاص له حينئذ بتلك الصفة دون غيره من المُريدين.

أجابوا عن الأول: بـانَّ وجـودَ عَـرَضٍ لا فـي مـحلّ لَيَس بـمعلومُ البـطلان بالضرورة، بل لابدّ من النظر ولَيَس عليه دليلٌ.

وعن الثاني: إنَّ الاختصاصَ حـاصلٌ فـانَّ واجبَ الوجـود ليَس فـي مـحلٍّ والإِرادة لَيَست في محلٍّ، فَقد يُشاركا في هذا الوَصف بخلاف غيره من المُريدين.

والجوابُ عن الأول: إنَّ العلَم القطعي حاصلٌ بانّ وجود صفةٍ لموصوفٍ لا في ذلك الموصوف محالٌ.

وعَن الثاني: إنَّ هذا الذي ذَكرتموه ضعيفٌ، لأنَّ الإرادة امَّا أنْ تحتاج لاقتضائها صفة المُريد للحيّ إلىٰ الحلول في بَعضٍ منه كما يَقولون في الأحياء منا، أو لا تحتاجُ، فانْ كانت تحتاجُ فقد إستحال ذلك في حق الله تعالىٰ، وحينئذ يستحيلُ اقتصارها صفة المُريد له. وإنْ لَم تحتاج فانْ كانت الإرادة في ذاتها وفي اقتضائها صفة المُريد غَنيةٌ عن المَحل. والأحياءُ بأسرهم قابلون لصفة المُريد فيكونُ نسبة الإرادة إلىٰ كلّ الأحياء علىٰ السوية. واختصاصُ البَعض بالتَحيُّز لا يُخرجه عن القَبول.

البَحثُ الثامن: في أنَّه تعالىٰ مُدْرِكٌ

قد بيَّنا فيما سَلف من كتابنا أنَّ السَمع والبَصر لا يتوقفان علىٰ الإنطباع والشُعاع، ولا علىٰ تَموّج الهَواء الواصلُ إلىٰ سَطح الصُماخ، خلافاً للأوائل وإنْ توقف شاهداً فجاز أنْ يكونَ في الغائِب غير مشروطٍ بهما، وكذلك في بَقية الحَواس. وإذا لَم يتوقف على ذلك لَم يكن في العقل مانع من وصف الباري تعالىٰ بالإدراك، والقرآنُ وارد بوصفه به فَيجبُ المَصيرُ إليه حَتى يأتي دليلٌ عقلي يَمنعُ من اجرائه عليه تعالى فيجب التأويل. فالخَصمُ اذنْ في مقام التوقف من دون الدليل. والأوائل لما اشترطوا في الإدراك الآلات مطلقاً وكانت ممتنعةً في حقّه تعالى نفوا الإدراك عنه.

والأشاعرة قد أحتجّوا بدليلٍ عَقلي علىٰ ذلك، فقالوا الباري تعالىٰ حَيٌّ، وكلُّ حَيٍ يَصحُّ وصفه بالإدراك، وكلُّ مَنْ يصحُّ وصفه به فانَّه يجبُ إتصافه به أو بضدّه، وضده العَمى والصُمم وَعدُم الشَّم إلىٰ غير ذلك، وهي نَقائص في حَق الله تعالىٰ فيجبُ وصفه بالضدّ.

وهذا الدليلُ مدخولٌ من وجوه:

أحدُها: لانُسلّم أنَّ كلَ حيِّ فانَّه يصحُ وصَفه بالسَمع والبَصر، والقياسُ عَلى الشاهد لا يُفيد اليقين علىٰ ما أوضحناه في كتبنا المَنطقية.

الثاني: إنّ في الشاهد كلَّ حَيّ فانهُ يُوصف باللّذة أو بضدّها، أعني الألمَ، فَيجبُ في الغَايب كذلك مع اعترافكم ببطلانه.

الثالثُ: لِمَ قُلتم أنَّ كلَّ حيٍّ اذا لَم يُوصف بما يَصحُّ إتصافه به وجبَ إتصافَهُ بضدّه، فانَّ الهَواء خالٍ عن الألوان والطعوم، اللّهم الّا اذا جَعلوا الضِّد عبارةً عن عَدم الصفة فحينئذٍ يَجبُ عليهم بيانُ استحالة إتصافِه تعالىٰ بعدَم السَمع والبَصر الذي هوَ المَطْلُوب.

الرابعُ: سَلّمنا أنَّ كلَّ حيٍّ اذا لَم يتصفُ بالصفة الصحيحة فإنّه يَتصف بضدّها الوجودي، لكن علىٰ تقدير وجود ضدٍ لتلك الصفة. فلِمَ قُلتم إنَّ مقابلة السَمعُ والبَصرُ للصُممُ والعَمىٰ تقابلُ الضدية؟. وجماعة من العُقلاء يَجعلون التقابلَ بينهما تقابلَ العدم والملكة.

الخامس: لِمَ قُلتم أنَّ النقائص علىٰ الله تعالىٰ محالٌ،؟ فانْ عوّلتم في ذلك علىٰ الدليل العقلي فأبرزوه، وإنْ عوّلَتم علىٰ الأجماع الذي دلالَته مستفادٌ من السَمع فالتزموا في إثبات المَطلُوب بالسمع من غير أنْ تدخلوا في مثل هذه الظُلمات.

[٢/١٧٨] ***مسألة***: مَذهبُ أبي هاشمٍ وأصحابه أنَّ معنى كونه مدركاً إنّه لا يستحيلُ أنْ يُدرِكَ المُدرَكَ اذا وجَد، ولذلكَ وصفَ الله تعالىٰ في الأزل بانّه سَميعٌ، بصيرٌ، وجعلَ الأدراك أمراً زايداً علىٰ العلم.

والبَغداديُون فَسَّروه بانّه تعالىٰ عالمٌ بما يَسمعه الأحياء منا وما يَبصُره، ونَفوا الزايد علىٰ ذلك.

وأحتج الأولوَن: بانَّ الواحدَ منا إدراكه زايدٌ علىٰ علمه وقد سَلَف، فيجبُ أنْ يكونَ الباري تعالىٰ كذلك، لأنَّ المُقتضي لكونَ الإدراك، فينا زايداً علىٰ العلم موجودٌ لله تعالىٰ.

بيانه: إنَّ الإدراكَ يتوقفُ علىٰ كَون المُدرك حياً، وعلىٰ صحة حواسه، وعَلى ارتفاع المَوانع، وعلىٰ إنتفاء الآفات، وعلىٰ وجود المُدرك، ثم يَجعلونَ العلّة فـي الإدراك ليسَ إلّا الأول.

أما المَجموعُ فلا يَصلحُ لذلك لأنَّ كلَّ واحدٍ من أفراده لَيس بعلّةٍ علىٰ ما يأتي، فَيكونُ المجموع كذلك. امَّا صحة الحَاسة فانَّما لَم تكنْ علّةً لِذالك لأنَّ صحة الحَاسة ترجعُ إلىٰ وجُود معانٍ في المَحلّ نَحو صحة البُنية، والتأليف. وما يَرجعُ إلىٰ المَحل فانَّه لا يَقتضي حُكماً راجعاً إلىٰ الجُملة، فانَّ المَحل والجُملة متغايران كتغاير زيد وعَمرو، فكما لا يقتضي الحُكم الراجع إلىٰ زيد حُكماً راجعاً إلىٰ عَمر فكذلك المَحل والجُملة.

وأما ارتفاعُ الموانع وانتفاء الآفات فلكونهما عَدمَيين لا اختصَاص لهُما بذاتٍ دون أُخرىٰ، إستحال أنْ يكونا علّةً لِما يَرجعُ إلىٰ بَعض الذوات. وأيضاً انتفاء الآفات عبارةٌ عَنْ صحة الحاسة الذي لا يَصلحُ للعلّية.

وهذا الكلام سخَيفٌ أمَّا أولاً: فلأنَّ الحصَر ممنوعٌ فانَّ إستندتُم فيه إلىٰ الاستقراء كان ضعفه ظاهراً.

وأما ثانياً: فلأنَّ المَجموع لِمَ لا يكون علةً؟

قوله: الأفرادُ ليَست بعلةٍ وكذلك المَجموع.

قلنا: بالإعتبار الذي عقلتُم كونُ المجموع متصفاً بالمجموعية إعقلوُا كونه متصفاً بالعلية.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ صِحة الحاسّة جَاز أنْ يكون عِلّةً.

قوله: صحة الحَاسة حكمٌ يرجَعُ إلىٰ المَحل، فلا يفيدُ الحُكمُ الراجع إلىٰ الجُملة.

قلنا: هذا يُنقضُ عليكم بالحياة الحالّة في المَحلّ المُقتضية حكم الحِينيَّة للجُملة.

وأما رابعاً: فلأنَّ انتفاء المَوانع والآفات صالحة لذلك.

قوله: إنَّها عَدمية.

قلنا: إنْ عَنيتم بها العَدم المُطلق فهو ظاهرٌ البطلان، وإنْ عَنيتُم بها عَدم المَلكة فله حظٌ من الوجود، فجازَ أنْ يكونَ علّة في الإدراك الذي هو أمرٌ نسبي لا تحقق له

عيناً.

وأما خامساً: فلأنَّ الوجود صالحٌ لذلك.

قوله: التَضادُ في المُقتضي يَستلزُم التضادّ في الإقتضاء.

قلنا: مَذهبكم أنَّ الوجودَ زايدٌ علىٰ الماهيات وأنَّه متماثلٌ، فكيفَ يصحُ منكم هذا في الوجود؟، نعم لو عَلَلّنا بالماهية لَزم ما ذكرتم.

أمّا سادساً: فانّا لو سَلّمنا أنَّ الوجودَين متضادان، لكن لا نُسلِّم انَّ تضادّ العلّة يقتضي تَضادَّ المعلول. وقد أسلفنا في هذا قانوناً.

وأما سابعاً: فَلِمَ لا يجوز أنْ يكونَ الحياة علّة لذلك بشرط أحد هذه الأمور التي عَددتمُوها أو غيرها؟

وأما ثامناً: فلو سَلمنا جَميع ما ذَكرتُموه لكن جازَ أنْ يكونَ حياة الله تعالى مخالفة لحَياتنا، فلا يلزُم اشتراكهما في المُقتضي.

فهذا خلاصة ما يقال عَليهم.

وأمّا النافون للزايد فاحتَجوا بانَّ الإدراك إنْ كانَ غيرُ العِلْم، فانْ كانَ هو الإحساس إستحالَ تحققهُ في ذاته تعالىٰ، وإنْ كانَ غيره فهو غيرُ معقولٍ.

وهذا ضعيفٌ لأنَّه إنْ عنَى بعدم المَعقولية إستحالة إتصافه تعالى به كما يُقال كونُ الجِسم مُجرداً غيرُ معقولٍ فهو نفسُ المتنازع فلا يُصادرونَ به. فان عَني به عَدمُ التَعقل فانَّه لا يصحُ منهم نَفيهُ، فانَّ النَفي يستدعي التعقل كما يستدعي الثُبوت.

وأحتجوا ايضاً بانَّه لو كانَ مدركاً لجازَ أنْ يُدرك بَعدَ أنْ لَم يكن مدركاً فيتغيرُ.

والجوابُ: إنَّ التّغير في التَعلق فلا يلزمُ منه التّغير في الصفاتِ الحقيقية.

وأحتجوا ايضاً: بانَّه يلزُم أنْ يكونَ ملتّذاً متألماً من حيثُ إنّهُ يُدركهما.

والجَوابُ: إنَّ اللذة والألم نوعان مِن الإدارك لا يتحَققان الّا بتَحقق الشَهوة والنَفرة المُستَحِيْلَتَيْن في حَقه تعالىٰ.

البَحثُ التاسع: في أنَّه تعالىٰ باقٍ

لَمَّا بيَّنا أنَّ المُمكنات يَنتهي إلىٰ واجب الوُجود وهو الله تعالىٰ، كانَ هذا كافياً في المَطلوب، لأنَّه لو جازَ عليه العَدمُ لكانَ الشيء خارجاً عن حد الوُجوب الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي وهوَ محالٌ بالضَرورة.

وأحتجَّ جُمهور المَشايخ بانَّه لو عدم بَعدَ وجُوده لكانَ مستنداً إلىٰ علّة ولا علّة، والمُلازمة ظاهرة.

وتَحقيقُ بُطلان التالي: إنَّ العلّة مُنحَصرةٌ في الفَاعل وطريانَ الضِّد وانتفاءِ الشَرط، والكلُّ باطلٌ. أمّا الفاعلُ فلأنَّ القُدرة صفةٌ موثرة والعَدمُ نفي مَحضٌ فاستحالَ إستناده إلىٰ القُدرة. وأمَّا الضدُّ فلأنَّه مُحدَثٌ، والباري تعالىٰ قَديمٌ، ولا قديمَ أقوى من المُحدَث فكانَ اندفاع الضدّ بالقديم أولى من إندفاع القَديم بالضدّ. وأمَّا انتفاءِ الشَرط فلأنَّ ذَلك الشَرط يَجب أنْ يكونَ قديماً فانَّ المُحدَث لا يكونُ شرطاً للقدَيم، واذا كانَ قديماً كانَ البحثُ في علّة عَدمه كالبحثُ في عدمه تعالىٰ.

وهذه الحُجة لا يخفىٰ ضعفُها فالأولىٰ الأعتماد علىٰ الأولىٰ.

البحث العاشر في أنَّه تعالى متكلمٌ

لا خلافَ في ذلكَ بين المُسلمين، وإنَّما الخلافُ في المَعنى، فالمشهورُ عند المُعتزلة أنَّ الكلامَ هو الحُروف المَسموعة المُرتبة المُنظمة، والله تعالىٰ متكلمٌ بمعنىٰ أنَّه فاعلٌ للكلام في جسمٍ من الأجسام. والدليلُ علىٰ التفسير أنَّ المَعْقولَ من الكلام هو هذا وغيره غيرُ معقولٍ وما لا يُعقل لا يجوزُ اثباته. وعلىٰ إمكان الثبوت أنَّه تعالى قادرٌ علىٰ كل مقدورٍ وعلىٰ وقوعه السَمْعُ.

لا يُقالُ: الإستدلال بالسَمع في هذا المَقامِ دورٌ لتوقفه علىٰ ثبوت الكَلام. وأيضاً فكلامه إنْ كانَ قديماً لَزم الكذبُ في الإخبارات والسَفه فيها وفي غَيرها، وإنْ كانَ حادثاً لَزم حُلول الحَوادث في ذاته تعالىٰ وهو محالٌ، وإنْ كانَ في غيره فهو أولى بالصفة. وإنْ كانَ لا في محلٍ فهوَ غير معقولٍ لأنَّا نقولُ إمَّا الأول: فضعيفٌ لانَّ السَمع

يتوقفُ علىٰ صدق الرسول، وصدقُ الرَسول يتوقف علىٰ ظهور القرآن الذي هـو معجزٌ، وأنَّه مستندٌ إلىٰ الله تعالىٰ، وكيفية استناده اليه غير معلومةٌ الآن فانَّه يجوزُ أنْ يكونَ قد فعله هو، ويجوزُ أنْ يكون قد أقدره عليه، فاذا أخبر النبي الصادق باسناد الكلاَم اليه بالفعل وجَب المصيرُ اليه.

وأما الثاني: فلأنَّا نقولُ إنَّه حالٌ في غَيره ولا يجبُ إتصاف ذلكَ الغيرُ به فانَّ المتكلمَ مَنْ فَعلَ الكلام كالقاتل والضَارب، وإنْ كانَ الفعلُ قائماً بالغير.

أمّا الأشاعرة فانَهم عَنوا بالمُتكلم مَن قام به معني نفساني مغايرٌ للـمعلوم والإرادات، وغيرُ ذلك من المعاني النفسانية.

والمُعتزلة قالوا: إنْ عَنيتم به العلمُ فهو معقولٌ، والّا فلا.

وسيأتي تتمة الكلام في هذا.

وأستدّلت الأشاعرة علىٰ أنَّه متكلمٌ بانَّه تعالىٰ حَيٌ فيجبُ أتصافه بـه أو بضدّه، وضدّه نقصٌ.

والأعتراض عَليهم بمثل ما مرَّ في السوالف.

البحث الحادي عشر: فيالمَعاني والأحوال

لا خلافَ في اثبات التعلُق بين العَالم والمُعلوم، والقادر والمَـقدور، وإنَّـما الخلافُ في أنَّ ذلك التعلق هَل هو بين الذاتِ العالمِة والمَعلومُ، وبين الذات القادرة والمَقدور، أو بين صـفةٍ قـائمةٍ بـالذات حـقيقية مُغـايرة لهـا بـين الذات المَـعلوم والمَقدور؟ فَجماعة قالوا: إنَّ التعلقَ بين الذات وبينهما، وهذا مذهبُ الأوآئل.

وآخرون قالوا بالثاني. ثم إختلفوا، فـذهَبت الأشـاعرة إلىٰ أنَّ تـلك الصـفة معلومة ثابتة في حَدِّ نفسها عَبّرُوا عنها بالمعنىٰ. وذهَب أبو هاشم إلىٰ انَّ تلك الصفة غَيرُ معلومةٍ ولا مجهولةٍ ولا موجودةٍ ولا معدومةٍ عبّر عنها بالحال.

إحتجت الأشاعرة، بانَّ كونه تعالىٰ عالماً، إمَّا أنْ يكونَ وصفاً عدمياً أو ثبوتياً، والأولُ باطلٌ، والّا لكانَ عدمُ المتابل، والمتابلُ إنْ كانَ جهلاً بسيطاً أعني عدمُ العلم

[للمحل][1] كانَ العلمُ ثبوتياً، ضرورة كونه عَدمٌ للعدم. وإنْ كانَ مركباً فهو محالٌ لأنَّه لا يلزمُ من عَدم هذا المقابل حُصول العِلم للمَحلّ. واذا كانَ ثبوتياً فهو غيرُ الذات، لأنَّ المفهوم من القادرية والعالمية متغايرٌ، فلو كانا نفس حقيقته لزمَ مغايرة الحقيقة لنفسها. ولا يجوز أنْ يكونَ أمراً أضافياً والّا لتَوقف علىٰ ثبوت المعلوم والمَقدور. هذا خلفٌ، فثبتَ أنَّ كونه قادراً عالماً أمرٌ ثبوتي ليَس اضافياً، وهو زايدٌ علىٰ ذاته وهو المَعنيّ بالصفات، المعاني. وأيضاً إنَّا نعلمُ كونه عالماً ونعلمُ كونه قادراً، ولو كانَ المرجعُ بهذين إلىٰ الذات لكانَ العِلمانُ واحداً، والتالي باطلٌ لاختلافهما. ولأنَّ أحدهما لا ينوبُ منابَ صاحبه فلابدّ من أمر زايدٍ علىٰ الذات هو القدرة والعلم. وأيضاً الواحدُ منا عالمٌ بِعلمٍ فكذا في الغايب، والجَامع بينهما ما يشتركان فيه من كونِ كل واحدٍ منهما يفعلُ الأفعال المُحكمة الدالة علىٰ ثبوت هذا المعنى.

والجوابُ عن الأول أنْ نقولَ: لمَ لا يجُوز أنْ يكونَ العلمُ عبارة عَن حضور الماهية عند العَالم؟ وحضُور الشيء عند نفسه ليس أمراً زايداً علىٰ ذاته. ونقولُ العلمُ عبارة عن عَدم المادّة.

سَلّمنا لكن لمَ لا يجُوز أنْ يكونَ القُدرة والعلمَ عينُ الذات في الخارج وإنْ تغايرا في الذهن؟

سَلّمنا لكن لمَ لا يجُوز أنْ يكونَ اضافياً وثبوته في الذهن؟ وامَّا في الخَارج فالثابت منه كون الذات بحيث يحصلُ لها نسبة بين المَعلوم والمَقدُور.

وَعن الثاني: إنَّ التغاير في العِلم يستَلزم تغاير الحيثيات والإعتبارات لا تَغاير الحَقائق، فانَّا نعلمُ وجود واجب الوجُود ونَشُكُّ في أنَّ وجوده زايدٌ علىٰ ذاته أم لا؟ ولا يستلزم ذلك المُغايرة في الخَارج بين الوُجود وكون الوجود زايداً. وأيضاً نعلمُ الذات ونشكُّ في سلَب أشياءٍ عنها معَ عدم استلزام ذلك كونُ السلب مغايراً للذات خارجاً. وأعلم إنَّ الخَطأ نشأ لهؤلاء القَوم من أخذ الإعتبارات الذَهنية مقيسةً علىٰ

(١) زيادة في خ٣.

الأمُورِ الخارجة.

وَعن الثالث: ما قَدمناه مراراً.

وأمَّا أبو هاشم وأصحابه فقد أثبوا لله تعالىٰ حالةً بكونه قادراً، وحالةً بكونه عالماً، وبكونه حيّاً، وكونه موجوداً ومريداً وكارهاً، ويثبتون هذه الأحوال في الشاهد. ويُثبِتون له تعالىٰ حالةً ذاتيةً غيرُ هذه الأحوال. وتوجبُ هذه الأحوال الّا كونه مُريداً وكارهاً، فانّهما يَجبان لهُ لوُجودِ أرادةٍ وكراهةٍ لا في محلٍّ.

والسَابقون زماناً علىٰ أبي هاشم لَم يتعرضُوا لهذه الأحوال بثبوت ولا أنتفاءٍ. وأبو عليّ، وأبو القاسم، وأبو بكر بن الأخشاد، وأبو الحُسين البَصريّ صَرّحوا بانتفاءها.

وأحتجَّ أبو هاشم علىٰ إثبات الأحوال مطلقاً بانّا نَعلمُ ذاته تعالىٰ، ثمّ نعلُمه قادراً عالماً وغيرُ ذلك من صفاته، وهذه العُلوم متخالفةٌ لأنَّ أحدها لا ينوبُ منابَ الآخر، فلو كانتْ هذه العلوم يتعلقُ بذاته فقط لمْا اختلفَ، فلابدَّ من أسر زايدٍ يدخلُ في ضمن العلمْ بكل واحدٍ من صفاته، والمعاني باطلةٌ فلابدَّ من القول بالأحوال.

وأحتجَّ لإثبات حالة القادَر بانَّ صَحة الفعل إنْ دلَت عليها في الشاهد دلَت عليها في الغايب، والمُقدمُ ثابتٌ فالتالي مثلّه.

بيانُ الشَرطية: القياسُ والجامعُ ما إشتركا فيه من الصحة.

وَبيانُ صدقُ المُقدّم: انّا نَجدُ جُملَتين في الشاهد إشتركتا في ساير الصفات وصحَّ من أحديها الفعلُ دونَ الأُخرى، فلابدَّ من مايزٍ وذلك المَايزُ يرجعُ إلىٰ الجملة، لأنَّ الفعلَ صحّ من الجُملة فيكونُ الموثرُ فيه أمراً راجعاً إلىٰ الجُملة، لأنَّ ما يضافُ إلىٰ بعض الجُملة فهو كالمضافِ إلىٰ غير تلك الجُملة.

لا يقالُ: لَم لا يجوز أنْ يكونَ المُصحَح هو القدرة أو البنية؟

لأنّا نقولُ: القدرة والبنية موجودتان في بَعض الجُملة فتكونُ الصِحَةُ راجعةً إلىٰ ذلك البَعض.

وأحُتجَّ لأثبات حالة العَالم بانَّ الواحدَ منّا إنْ كانَ ذا حالٍ راجعةٍ إلىٰ الجُملة

بكونه عالماً كانَ الغايبُ كذلك، والمقدمُ ثابتٌ فالتالي مثلُه، والشرطية قد مَرت.

وبيانُ صدق المُقدّم أنّه لو لَم يَكُنْ لنا حَالةٌ بكوننا عالِمَين راجعةٌ إلىٰ جُلمتنا لَما كانَ هُناك الّا العلمُ القائم بالقَلب، وذلك يَستلزمُ جَواز تعلق العِلْمُ القائم بجزءٍ من القَلب بزيدٍ، وتَعلق الجَهلُ القائم بالآخر به فلا يتنافي الجَهلُ والعِلمُ مع إتحاد المُتعلق، لتَغاير المحَل وهما ضدّان، هذا خلفٌ. أمّا اذا جَعلنا [حالَ][1] العلمَ عايداً إلىٰ الجُملة وكذلك الجَهلُ لزَم التضادُ، وإنْ تغايَر المحلُ لأستحالة وجودهما غير موجبين.

وأحتُجّ لأثبات حالة الحَيّ بالقياس علىٰ الشَاهد والجَامع ما ذكروه.

وبيان ثبوت الحُكمْ في الأصل: أنَّ الواحدَ منا يصحُ أنْ يقدرَ ويعلَم فيفارق الجَماد فلابدَّ من أمرٍ وذلكَ الأمرُ لا يَرجعُ إلىٰ المَحلّ بل إلىٰ الجُملة، لأنَّ الجُملة هي التي تَصحُ عليها أنْ يقدرَ ويعلمَ، فلابدَّ وأنْ يكونَ المُصحح راجعاً إليها ولا يَجوز أنْ يكونَ معنىً والّا لكانَ مثلاً للتأليف، فبقي أنْ يكونَ صفة.

وهذه الحُجج عندي ضَعيفة امّا الأولىٰ: فلأنّا نقولُ إنّه لابدَ من أمر زايدٍ في التعقل امّا في الخَارج فلا، سَلّمنا لكن لِمَ لا يكونُ الزايدُ هو الأحكام المعلولة لذاته تعالىٰ كصحة الفعل الداخلة في ضمن العِلم بانّه تعالى قادرٌ؟ وتَبيّنه المعلومُ وتعلقه به الداخلُ في ضمن العِلمْ بانه تعالىٰ عالمٌ، وكذا في ساير الصفات؟

وأبو الحسين البصري قال: إنَّ تبيَّنه للمَعلوم حالةٌ لذاته.

وَيجوز أنْ يكونَ أبو الحسين قَد أطلق علىٰ هذا اسمُ الحَالة بالمَجاز، وَمن وَضعهم فانهُم يُطلقون الحالَ علىٰ كل وصفٍ مقصورٍ علىٰ الذات لا يَحتاجُ في العِلمْ به إلىٰ غير الذات. نعم التبيّنُ حكمٌ والحكم قد بَيّنا أنّه لابدَّ فيه من العِلمْ بامرٍ غَيرَ الذات والتبيّن للمعلوم لابدَّ فيه من المعلوم ولا شك في أنّه زايدٌ على الذات، فليسَ كونه عالماً مقصوراً علىٰ الذات فهو حكمٌ لا حالٌ.

---

(١) زيادة في خ٣.

وأمّا الثانية: فلأنَّ الشرطية فيه ممنوعة، والقياسُ قد بيّنا أنّه غيرُ مفيدٍ لليقين، خصوصاً مع قيام الفارق. ولا شك في ثبوت الفرق بين الشاهد والغائِب والّا لمَا صدَق قياسُ أحدهما علىٰ الآخر، فيجوزُ أنْ يكونَ مستند الفرق في الحُكم هو الفرقُ في الذات.

وأيضاً: أثبتُم الحالة في الشّاهد بحصول ذاتين مُتساويين فيه مع صحة الفعل من أحدهما دون الأُخرى فأوجبتم المَايز. وهذه الدلالة لا تتم في الغَائِب الّا اذا أثبتُم له ذاتاً مساويةً له، ثمَّ وَجدتم الفرقَ في الصحة وأسندتموها إلى الحال.

سَلّمنا، لكن لا نُسلِّم صدق المُقدِّم فانّه مبنيٌّ على تساوي الذوات، وقد بيّنا بُطلانه، وكيفَ يُعقل التساوى من كُل وجهٍ مع حُصول الإثنينيّة.

سَلّمنا، لكنْ قولكم إنّه لابدَّ من مايزٍ راجع إلىٰ الجُملة غَير معقولٍ، فانّكم إنْ عَنيتم به أنَّ ذلك الأمرُ الواحد مَع وحدته يكون حاصلاً في جَميع أبعاض الجُملة فهو باطلٌ قطعاً، لإمتناع حصول عَرَضٍ واحدٍ في مَحالٍّ كثيرة. وإنْ عَنيتم به تَوزع أجزاء ذلك المايز باجزاء الجُملة لم يكن ذلكَ المايزُ حالةً واحدةً راجعةً إلىٰ الجَملة.

سَلّمنا، لكن لا نسلِّم إنَّ ذلك المايز يَرجع إلىٰ الجُملة.

قوله: لأنَّ الفعلَ صحَّ من الجملة.

قلنا: ما يعني بالصحة من الجُملة، إنْ عَنيتم به أنَّ صحة الفَعل باعمال كل الجُملة فهو باطلٌ لأنّا نشاهد أنَّ المَشي إنّما يَحصلُ بالرجل، والكتابة باليّد وغير ذلك. وإنْ عَنيتم به أنَّ صحة وقوع الفعل إنّما يحصلُ باعتبار أحوالٍ راجعةٍ إلىٰ الجُملة وهو الداعي والإِرادة، فهو باطل امّا أولاً: فللمنع من وجود حالةٍ، راجعةٍ إلىٰ الجُملة فانَّ ذلك عينُ النزاع.

وأمّا ثانياً: فلأنّا بَعد تسليم أنَّ الصَحة لابدّ لَها من حالةٍ راجعةٍ إلىٰ الجُملة نَمنَعُ أنْ يكونَ الصحة راجعة إليها.

سلّمنا أنّ الصّحة راجعة إلىٰ الجُملة لكن لا نُسلِّم أنَّ المُقتضي لها راجعٌ إلىٰ الجملة.

قوله: لأنّه لو كانَ راجعاً إلىٰ البَعض لكانَ كالمُضاف إلىٰ غَير الجملةُ.

قلنا: هذا ممنوع.

وأمَّا الثالثة: فَضعيفةٌ، وقد عرفت بُطلان القياس وعرفت أنَّ قولهم الصفة راجعة إلىٰ الجملة غيرُ معقولٍ.

قوله: لو لم تكن الحالة لنا بكوننا عالَمين راجعةً إلىٰ الجملة لَجاز قيامُ العلم بجزءٍ من القَلبُ والجهلُ بآخر ويتعلقان بواحدٍ.

قلنا: لمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ جزءٌ واحدٌ من القلب يتعيّن للمحلّية للعلم والجهل على البَدل كما يتعيّن القلبُ لها من دون أجزاء البُنية.

سلّمنا: فَلِمَ لا يجوز أن يكون مجموع أجزاء القلب محلاً لهما علىٰ التعاقب.

قالوا: لأنَّه يكونُ مثلاً للتأليف.

قلنا: مدفوعٌ أما أولاً: فللمنع من ثبوت التأليف حتىٰ يتحققُ المماثلة.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ التأليف يختصُ بمحلين لا غير والعلمُ بأكثر.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّ التساوي من هذه الجَهة لا يستلزمُ التساوي مطلقاً.

لا يقال: يلزم انقسام العلم لإنقسام المَحل.

لأنَّا نقول: يَردُ في التأليف والحالّ ذلك.

وأمَّا الرابعة: فقد بَيّنا ضَعفُ قياسِها، وما يَرجعُ إلىٰ الأصل مِن الإعتراض فقد مَضى. ونزيدُ هنا أنْ نقول إنْ عَنيتم بصحة العلم والقُدرة صحة التبيّن وصِحة صدُورِ الفِعل بحَسب الداعي، لَم يصحُ قياس الغايب عليه في اثبات الحالَ. وإنْ عنيتم بهما صحة اختصاصه بحالة القادر والعالم، مَنعنا ثبوت الأحوال فانَّه أول المسألة. وباقي الإيرادات الماضية آتية هاهنا.

ولا يخفى ضعف هذه الحُجج مع أنَّ المطلوب منها في غاية الإستبعاد.

وأحتجَّ نُفاة المعاني بوجوهٍ:

الأول: لو ثبتَ للواجب صفة فتلك الصفة إنْ كانَت واجبةً لزم أثنينية الواجب، وسيأتي بيانُ وَحدته. وإنْ كانت ممكنة فانْ كانَ المؤثر غيره لزَم انفعاله عن الغَير، هذا خلفٌ. وإنْ كانَ ذاته لزَم اجتماع القَبول والفعل لذاتٍ واحدةٍ، هذا خلفٌ.

الثاني: لو كانَ الباري مُفتقراً في كونه عالماً وقادراً إلىٰ القُدرة والعلم، لزَم إحتياجُ الواجب، وسيأتي بَيانُ غنائه.

الثالث: لو كانت الصفاتُ قديمةً لكانَت مساويةً لذاتِ الواجب تعالى، أو يكون الواجبُ مركباً، والتالي بقسميه باطلٌ فالمقدم مثله.

بيانُ الشرطية: انَّ الصفات قد شاركت الذات في القِدَم فامَّا أنْ يكونَ نفسُ الحقيقة، أو داخلاً فيها، أو خارجاً عنها. فانْ كانَ الأول لزمَ الأول، وإنْ كانَ الثاني لزم الثاني، وإنْ كانَ الثالثُ لزم الأول لأنَّه من الصفات المميّزة والكاشفة عن الحقيقة، ولأنّا اذا أردنا تميّيز الله تعالى عن غيره لَم يُمكننا ذلك الّا بكونه قديماً، والصفاتُ المتميّزة اذا اشتركت بين شيئين كانا مُتساويين والّا لم تكن مُميّزه.

الرابع:كونه قادراً عالماً من الصفات الواجبة فلا يُعلَّل. أمَّا المُقدّم فلأنَّه لولا ذلك لَجاز خروج مَنْ كونه قادراً عالماً إلىٰ عدمهما وذلك محالٌ، اما الشرطية فظاهرة.

الخامس: يلزَم ثبوت قدماءَ كثيرة، وذلك كفرٌ بإجماع المُسلِمين.

السادس: لا دليلَ علىٰ هذه الصفات فيجبُ نفيها.

السابع: لو كان الباري تعالى عالماً بالعِلْم لكانَ علمهُ مِثل عِلمنا، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

بيانُ الشرطية: إنّه اذا كانَ عالماً بالعلم كانَ له تعلقٌ بالمَعلُوم علىٰ الوجه الذي يتعلق علمنا به فيكونُ مماثلاً له، لأنَّهما مَعنيان غيرُ متضادين ينتفيان بضدٍ واحدٍ أمّا عدمُ تضادهما فظاهر، وأمَّا انتفاءهما بضدٍ واحدٍ فلأنّا لو قَدَّرنا حُلولُ عِلم الله تعالى في قلوبنا مع حلُول علمنا بذلك المَعلوم فينا ثم طرأ الجَهل فلا شك في انتفاء علمنا. فانْ انتفى العلمُ القديم ثَبت المطلوب والّا لزَم علمنا بشيء مع الجَهل به. هذا خلفٌ.

واذا إتّصفَ العلمانُ بهذه الصفات ثبت تماثلهما، لأنَّ السواد مَعنى لا ينفى البياض والحموضة ولا فرقُ بينهما، الّا أنَّ البَياض والحُموضة مختلفان وأنَّ البياضين متماثلان، فَعلمنا أنَّ الواحد لا ينفي المُختلفين غير المتضادين.

وبيانُ بطلان التالي: إنّه يلزمُ منه إمّا قدَم علمنا، أو حدوث علمه تعالى، وهما

محالان.

الثامن: واجبُ الوجود يَعلمُ ما لا يتناهى، ويقدر علىٰ ما لا يتناهى، فيلزَم أنْ يكونَ فيه علومٌ وقدر لا يتناهى، ووجود ما لا يتناهى محالٌ. ولأنَّ العلمَ بالعلم يقتضي ثُبوت علمٍ آخر ويتسلسل.

التاسع: لو كانَ الله تعالىٰ قادراً بالقدرة لما كانَ قادراً علىٰ خَلق الأجسام، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

بيَان الشرطية: إنّا غيرُ قادرين عَليها ولا علّة لذلك الّا كونُنا قادرين بالقدرة فوجَب مساواته تعالى لنا. أمّا المُقدّمة الأولى فلأنّا لو قدَرنا عليها لكانَ أمّا أنْ يكونَ علىٰ سَبيل الإختراع أو التولد، والأول باطلٌ بالضرورة، فإنّا نعلمُ أنّا غيرُ قادرين علىٰ وجود الأجسام والّا لَصح منا إختراعها في أوعية مشدودة الرؤوس عند حصُول الداعي.

والثاني: باطلٌ لأنَّ السَبب المُتولد لابدَّ وأنْ يختَص بجهةٍ والّا لكانَ توليده للجسمَ في جهةٍ دونَ غيرها ترجيحاً من غير مُرجح، ولا سبب لذلك الّا الأعتماد، ونحنُ قادرون علىٰ أجناسه، ومع ذلك يستحيلُ أنْ يقَع الأجسام به، والّا لكنّا اذا أدخلنا أيدينا في الزّق المشدود واعتمدنا بأيدينا فيه نكون فاعلين للأجسام وهو باطلٌ، وإلّا لَزم أنْ يظهر ذلك في الزقَّ وأنْ يمتلىء كامتلائه بالهَواء.

لا يقال: لِمَ لا يحصُل مانعٌ يَمنع من وجود الأجسام؟

لأنّا نقول: المانعُ لا يعقل الا وأنْ يكونَ له علاقة بالأجسام، وذلك إمّا أنْ يكونَ ضدّاً لها كالفناء، أو بأن يكونَ مانعاً لوجود الشرط كالملاء المَانع من وجود الحيّز. والأول باطلٌ والّا لزَم فناءُ جميع الأجسام به، والثاني كذلك لأنّا مُتحركون قطعاً فأمّا أنْ يُقال بالخَلاء وهو يَدفعُ ما ذكرتم، أو بالتخلخل والتَكاثف فَيجوز مثله في مسألتنا.

وأمّا المُقدمة الثانية: فلأنَّ القُدَر في الشاهد قد أشتركت في هذا الإمتناع فلابدَّ لها من مُشترك يَقتضيه، ولا مُشتركَ إلّاكونها قُدراً.

وأعلم إنَّ هذه الوجوه وإنْ كانَ بعضها لا يخلو من ضَعفٍ الا أنَّ في جُملتها ما

يُوجبُ الجَزم بهذا المَطلوب.

تتمة كلام في هذا الباب يشتملُ علىٰ مسائل:

[٣/١٧٩] ***مسألة:*** قد بَيّنا فيما سَلف من كتابنا أنَّ الوجود زايدٌ علىٰ الماهية، وعَنينا به هناكَ أنَّ وجودِ المُمكنات كذلك.

أمَّا وجودُ واجبِ الوُجود فقال قومٌ إنَّه كذلك، وقال آخرون إنَّه نفس حقيقته، وهو الحَقّ عندي لوجهَين.

الأول: إنَّه لو كانَ زايداً لكانَ ممكناً لإفتقاره إلىٰ ذاتٍ تقومُ بها ضَرورة عدم إستقلاله بنفسه في القيام، والتالى باطلٌ، لأنَّ علّته إنْ كانَت خارجية إفتقر إلىٰ الغَير، وإنْ كانَت نفسُ الماهية فانْ كانت مع وجود المَعلول لزَم اشتراط الشيء بنفسه، أو مع وجود آخر لزَم ترامى الوجودات، وانْ كانَت لا مع الوجود لَزم تأثيرُ المَعدوم في الموجود.

هذا خلاصة ما عَولَّ عليه الشيخ في كتبه.

الثاني: إنَّ الوجودَ ممكنٌ لما بيَّنا، والإمكان لا يَعرضُ للوجود من حيث هو والَّا لزَم جواز إتصاف الوجُود بالوجود والعَدم، هذا خلفٌ. فاذن إنَّما يَعرضُ للماهية بالنسبة إلىٰ الوُجود، فلو كانت الماهية مؤثرة فيه مَع أنَّ المُوثر نسبته إلىٰ الأثر نسبة الوجوب لزَم توارد نسبتي إمكانٍ ووجوب لشيء واحدٍ بالقياس الى واحدٍ، هذا خُلف.

اعترضوا علىٰ الأول من وجوهٍ:

الأول: إنَّه مُغالطة لأنَّ الوجودَ لا ينسبُ إلىٰ الوجود والعِلمُ، فلا يَصدقُ عليه الإمكان.

الثاني: المُوثر فيه المَاهيةُ من حَيثُ هي هي لا بقيد الوجُود والعَدم، ولا يلزمُ من سقوط درجة الوجود عن الإعتبار ادخال العَدم فيه فانَّ لوازم الماهية كزوجية الأثنين معلولةٌ لها سواء أُخذت بقيد الوجود أو لا به.

الثالث: إنَّ هذا يَرد في العلّة القابلية للوجُود مع إنّه باطلٌ بالإتفاق.

الرابع: الجنسُ علّة لقوام النوع لا علىٰ معنى أنْ يكونَ الجنسُ موجوداً ثم يكونُ علّة للنوع، بل هو من حيثُ هو هو علّةٌ للنوع.

والجواب عن الأول: إنَّه موكدٌ لقولنا الّا أنّه مُبطلٌ، لأنّا قلنا لو كانَ زايداً لكانَ ممكناً في نفسه من حيثُ إفتقاره إلىٰ محلٍ يقومُ به، وهذا قطعي لكنَّ الإمكان لا يَعرضُ للوجود بانفراده.

وعَن الثاني: إنَّ الماهيّة لا تخلو أمَّا أنْ تؤخذ مع الوُجود أو مع العَدم، أو توخذ لا معهما، أو تُوخذ من حيثُ هي الماهية مأخوذة بالثاني.

والثالثُ: لا شكَ في أنّها غيرُ صالحة للإيجاد، ضرورة أنَّ المَعدوم لا يُوثر في المُوجود وهي بالمَعنى الرابع لا توجدَ الاّ في العَقل فيستَحيلُ أنْ يكونَ علّة لأمر موجود، وبالجملة فالعَقلُ قاضٍ بوجوب وجود الموجد، وزوجية الأثنين إنّما تكونُ الماهيّة علّةً لها من حيثُ هي هي اذاكانتْ ذهنيةً، أمَّا اذا أُخذت الزوُجية في الخارج إستحالَ أنْ يكونَ الماهية مأخوذة من حيثُ هي هي.

وهاهنا نوعٌ من التَحقيق وهو أنَّ لَوازم الماهية اذا أُخذت من حيثُ هي موجودة في الذهن غير، واذا أُخذتْ من حيثُ هي موجودة في الخَارج غيرٌ. وبالمعنى الأول يَستندُ إلىٰ الماهية من حيثُ إنَّها في الذهن، وبالمعني الثاني يَستندُ إليها من حيثُ إنَّها في الخارج. واذا أُخذتْ من حيثُ هي هي كانت معقولةً صرفةً وكانَت معلولة لماهيةٍ هي كذلك. ولَمَّا اتفقت اللوازمُ في الأحوال الثلاثْ إتفاق المعنى المَعْقُول والخارجي ظُنَّ إنَّها واحدة بالشَخص في الجَميع فأورد الظانُ ما أورد بمقتضىٰ ظنه.

والتحقيقُ ما قلناه.

وعن الثالث: إنَّ قبولُ الماهية للوجود أمرٌ إعتباري لَيس كتبول الجسم للسواد، وأكثر الخَطاء في هذه المواضع إنّما نشأ من أخذ الأمور الذَهنية مقَيسة علىٰ الأمور الخارجية.

وهذا هو الجوابُ عن الرابع فهذا ما ذكروا علىٰ هذه الحُجّة.

وأمَّا الثانية: فهي عندي ضَعيفة لأنَّ الوجود اذا نُسِبَ إلىٰ الماهية من حيثُ هي قابلة، كانَ مغايراً له اذا نُسِبَ اليها من حيثُ هي فاعلة، ومع تَغاير النَسب لا يلزمُ ما ذكروه.

وأحتَجّ القائلون بالزيادة بوجوهٍ:

أحدها: إنَّ الوجودَ من حيثُ هو هو واحدٌ لما بيَّنا، فهو إنْ اقتضىٰ العُروض ثَبت المطلوبْ، وإنْ إقتضىٰ عدَم العُروض لزَم إمَّا كون الممُكنات نفسُ وجوداتها أو عدمها، وإنْ لَم يقتض أحدهما إفتقَر إلىٰ علّة.

الثاني: إنَّ حَقيقة الله غيرُ معلومة ووجوده مَعلومٌ.

الثالثُ: إنَّ المُقتضي للتأثير إنْ كانَ هو الوجُود من حيثُ هو فكلُّ وجودٍ كذلك فلا ممكِنَ، وإنْ كانَ هو المُجرد كانَ للسلب مدخلٌ في التّأثير.

الرابع: الوجُود طَبيعةٌ نوعيةٌ فانْ أقتَضى العُروض في البعض إقتَضاه في الكُلّ.

أجابَ بعضُ المُحققين عَن الأول: بانَّ الوجودَ مقولٌ بالتشكيك عَلىٰ ما تحته من الوُجودات، فليسَ نفسُ ماهياتها ولا جُزءٌ منها، بَلْ هو لازمٌ عارض عُروضَ البياض للبياضات الخاصّة. والمقولُ بالتشكيك لا يلزمُ من إشتراكه إشتراك أنواعه فيما يقتضيه كالنُور المُقتضي في بَعض معروضاته، كنور الشمس لإبصار الأعشى دونَ غيره.

وعَنْ الثاني: إنَّ المَعقولَ هو المقولُ بالتَشكيك، وهو أمرٌ ذهني لازمٌ لحقيقته التي هي الوجود [المعلومُ][1] الخاص.

وعَنْ الثالث: إنَّ المُقتضي إنَّما هو وجوده الخَاصِ به المُخالف لغيره في نوعيته، وإنْ شاركه في مُطلق الوجود الذهني.

وَعن الرابع: بالمَنع.

---

(١) زيادة في خ٣.

وأعلمْ أنَّ حاصل هذه الأجوبة يَرجعُ إلىٰ شيء واحدٍ وهَو إنَّ الوجودَ مقولٌ بالتَشكيك علىٰ الوجودات، والمقولُ علىٰ أشياءٍ بالتشكيك خارجٌ عنها.

وعندي فيه اشكالٌ وتحريره ما أقوله: وهو إنَّ الوجودَ من حيثُ هو إمَّا أنْ يكونَ صِدْقُه علىٰ الواجبِ والمُمكن بالأشتراك اللفظي أو المعنوي، فانْ كانَ الأولُ سَقطت هذه الوُجوه الّا أنّه مخالفٌ للجواب، إنْ كانَ الثاني فلابدَّ أنْ يكونَ لكلّ ما صَدَق عليه ذلكَ الوجُود العام حُصةً منه خاصة به نوعٌ له، لأنَّ ذلك الوجود يكونُ جنساً لإِستحالة تَعقلّ ذلك الخاص دونَ العام. وتقدمه في الوجودين إنْ كانَ يلحقُه الوجودُ. وهذه خواصُ الذاتي. واذا ثَبَت ذلك فنقولُ ذلك النوع إنْ كانَ مغايراً لماهية الله تعالىٰ ثَبَتَ مطلُوبُ القوم، وإنْ كانَ نفسُ حقيقته لزَم ما ذكره السائلُ من الوجوه، فالخَلاصُ حينئذٍ إنّما هو بكونِ الوجود مقولاً بالإِشتراك اللفظي بين الواجبِ وغيره من المُمكنات.

[٤/] *مسألة:* إستمرار وجود الشيء هَل هو صفةٌ زايدة علىٰ ذاته أم لا؟

الحَق أنّه زايدٌ في الإعتبار، أمَّا في الخارج فلأنَّ المَعدوم قد يَتّصفُ بالإِستمرار فانّا كما نَعقلُ مقارنة الوُجود لزَمانين كذلك نَعقله في العدم. ولو كانَ صفته ثبوتية لزم أتصافَ المعدوم بالصفة الثُبوتية. هذا خلفٌ.

وأعلمْ أنَّ بعضَ المعاني المَعقولة قد يَعرضُ لبعضهَا، والبقاء الذي هوَ الإِستمرارُ بهذه المَثابة فانّه قد يَعقلُ الذهنَ له بقاءً آخر وينتهي بإِنقطاع الإِعتبار العَقلي.

وأثبت أبو الحَسين البقاءَ صفةً للهِ تعالىٰ قديمةً قائمةً به، ونفاه القاضي، وجَماهيرُ المعتزلة. وأثبت الكعبي البقاءَ شاهداً ونفاه غائباً.

وأحتجَّ المُثبتون له بانَّ الذاتَ لم تكنْ باقية ثم صارتْ باقية، فتجددُ البقاءُ مع عدم تَجدد الذات دالٌ علىٰ الزيادة.

وهو ضعيفٌ فإنّه يدلّ علىٰ الزيادة الإِعتبارية لا علىٰ الخَارجية.

ونوقضوا بالحدوث فانَّ الذات لم تكنْ حادثة ثم تصيرُ حادثة. وأيضاً المعادُ

لَم يكن مُعاداً ثم صارَ مُعاداً، فيلزمُ أنْ يكونَ كونُ الذاتِ مُعادةً زايدة عليها، وقد ألتزمَ به القاضي من الأشاعرة.

فقد ظَهر منْ هذا أنَّ الله تعالىٰ باقٍ لذاته. وأيضاً فانَّه لو كانَ باقياً بالبقاء لكانَ ممكناً من حيثُ إفتقاره في وجوده إلىٰ تلك الصفة. وأيضاً إنْ قامَ البقاءُ بذاته تعالىٰ لزمَ أحتياجُه إليه فيستحيلُ احتياج الله تعالىٰ إلىٰ تلك الصفة، والّا جاءَ الدُّور والَّا لزَم وجودِ صفةٍ لموصوفٍ غيرُ قائمةٍ به، هذا خلفٌ.

وأيضاً فصفاتُه باقيةٌ فَيلزمُ قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ.

وأيضاً البقاءُ إنْ لَم يكنْ باقياً لم يَكـنْ الذاتُ بـاقية بـه، وإنْ كـانَ بـاقياً لزم التسلسل.

أجابوا عَن هذين بوجوه:

الأول: إنَّ صفاته تبقىٰ ببقاء الذات فَلا تسلسلَ، ولا يَلزُمُ قيام المعنىٰ بالمعنىٰ.

لا يُقال: لو جازَ بقاء الصفات ببقاءِ الذَات جازَ أنْ تُعْلَمَ الصفاتُ بعلم الذّاتِ ونَقَدر بقدرتها.

لأنَّا نقولُ: التلازُم حاصلٌ بين الذَّات والصفات، فبقاءُ أحدهما يَستلزُم بقاء الآخر بخلافِ العلم والقُدرة.

الثاني: الذاتُ باقيةٌ بالبقاء، والصفاتُ باقية لذاتها.

الثالثُ: قامَ بذاته تعالىٰ بقاءآن، أحدهما يقتضي بَقاء الذات، والآخـر بقـاءِ الصفات.

وهذه الأجوبة عندى ضَعيفةٌ أمَّا الأولُ: فلأنَّ البقاء من جُملة الصَفات فلو بَقي ببقاء الذّات لزمَ الدُور.

أمَّا الثاني: فلأنَّه يلزُم منه كونُ الصفات أولى بالذاتية من الذّاتِ، ولأنَّه لَما عُقِلَ في بَعض الأشياء البقاءَ من غير أمر زايدٍ، فَلِمَ لا يعقلُ في الذّات؟

وأما الثالثُ: فلأنَّ بقاء الصَفات مغايرٌ لها، ومن جُملتها البقاءُ فيكونُ له بقاء حالٍ في الذّات مُغايرة ويلزمُ التَسلسل، إلَّا أنْ يقولُوا إنَّ بقاءِ الصفات باقٍ لذاتـه،

وحينئذٍ يعودُ الكلامُ إلىٰ الوَجه الثاني.

[٤] **مسألة:** ذَهبت الأشاعرة إلىٰ أنَّ الله تعالىٰ متكلمٌ بكلامٍ قائمٌ بذاته تعالىٰ قديمٌ، وأنَّه واحدٌ ليس بأمرٍ ولا نَهيٍ ولا خَبرٍ، أوجبَ له كونه تعالىٰ متكلماً لوجوه:

أحدها: إنَّ الطلبَ معنىً من المعاني المعقولة، ولا يجوزُ أنْ يكونَ هذه القدرة والعلم والحياة وغيرُ ذلك من الصَفات ـ وهو ظاهرٌ ـ إلَّا في الإرادة، وإنَّما كانَ مغايراً لها لأنَّ وجود كل واحدٍ منهما قَد يحصلُ بدون الآخر، أمَّا الإرادة فكثيرٌ اَما يريدُ الإِنسان شيئاً ولا يطلبه لتعذّره، وأمَّا الطلبُ فلأنَّ السَيد اذا أمر عَبده عند السُلطان طالباً اظهار تمرُده ليتضح عذره في عقوبته فانَّه في تلك الحَال طالبٌ غيرُ مريدٍ، وذلكَ الطلبُ هو نفسُ الكلام.

وثانَيها: إنَّ ذلكَ المعنىٰ أعني الطلبُ باقٍ مع تغيّر الألفاظ الدالة عليه، أعني الكلامُ اللفظي فَدلَّ علىٰ التَغاير.

وثالثها: قولُ الشاعر:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤاد [وانَّما
جُعلَ اللسان علىٰ الفؤاد دليلاً]

ورابُعها: إنَّه تعالىٰ موصوفٌ بانَّه متكلِّمٌ إجماعاً، فذلكَ الوصفُ أما أنْ يكونَ قديماً أو محدثاً، والثاني باطلٌ والَّا لزَم أنْ يكونَ محلّاً للحوادث، والأولُ هو المطلوب.

ثم نقولُ: ذلكَ القديمُ إنْ كانَ هو الحُروف والأصوات فهوَ باطلٌ، لأنَّ كلَّ واحدٍ من الحروف حادثٌ، لأنَّ اللفظ مركبٌ من الحُروف المتتالية، والمُتأخر مُحدَثٌ لتأخره، والسابقُ كذلك لتقدمه علىٰ المُحدثْ بزمانٍ متناهٍ، فَثبَتَ أنَّ القديمَ معنىً من المَعاني غيرُ الحُروف والأصوات.

وهذه الوُجُوه فاسدة أمَّا الأول: فلأنَّا لا نعقلُ معنىً تُغاير الإرادة هو الطَلبُ، وما ذكروه من وجوه كلّ واحدٍ منهما بدون الآخر فهو باطلٌ، فانَّا دائماً متى كنا مُريدين كنا طالبين. ولا فرقَ بين إمتناع الطَلبْ لتعذّر المَطلُوب وإمتناع الإرادة لتعذّر

المُراد. وما ذكروه من المثال فهو ضَعيفٌ، فانَّا نقولُ إنَّ السَّيد إنَّما يأمرُ بذلك من غَير إرداة ولا طَلبٍ.

وأمَّا الثاني: فانَّه يدلُّ علىٰ ثُبوت معنىً غيرُ الألفاظ.

ونَحنُ نقول: ذلك المَعنىٰ هو الإرادة فانْ أثبتوا شيئاً آخر فعليهم البُرهان.

وأمَّا الثالث: فهو ضعيفٌ أمَّا أوَّلاً: فلِعدَم إفادته اليقينَ، بل والظَّن الغالب.

امّا ثانياً: فلأنَّه يُحتملُ أنْ يكونَ أرادَ بذلك تصورُ الكَلام.

وامّا الرابعُ: فلأنَّا نقولُ إنَّه تعالىٰ متكلمٌ، بمعنى أنَّه فاعلٌ للكلاَم لا علىٰ أنَّه صفةٌ حقيقيةٌ في ذاته تعالىٰ.

البَحثُ الثاني عشر: في كونه تعالى صادقاً

المُسلمون إتفقوا علىٰ ذلك وأدلّتهم مُختلفةٌ. أمَّا طريقة المُعتزلة فلأنَّ الكذبَ قبيحٌ، وهوَ علىٰ الله تعالىٰ محالٌ لما يأتي.

وأمَّا الأشاعرة فلهُم في ذلك طريقتان

الطريقةُ الأولىٰ: إنَّ الكذَب نقصٌ وهو علىٰ الله مَحالٌ.

الثاني: إنَّ كلامه تعالىٰ نفسانيّ، ويستحيلُ الكذبَ في كلام النفس علىٰ مَنْ يستحيلُ عليه الجَهل، إذْ الخَبرُ يقوم في النَفس علىٰ وفق العِلمَ والجهل.

وأسْتُحدِثَتْ لَهم طريقتان أُخريان:

إحداهما: أنَّ الرسولَ (عليه السلام) أخبرَ عن صدقه، والرسولُ صادقٌ.

الثانية: أنَّه إنْ كانَ كاذباً بكذبٍ مُحدَثٍ لزَم قيام الحَوادث به، هذا خلفٌ. وإنْ كانَ كاذباً بكذبٍ قديم لزَم إستحالة صدقه لأنَّ القديم لا يزولُ، واللازمُ باطلٌ قطعاً لأنَّ كلَّ مَن كانَ قادراً علىٰ الكذب فهو قادرٌ علىٰ الصدق، فإنَّ مَن قدَر علىٰ أنْ يقولَ العالمُ ليس بمُحدَثٍ كانَ قادراً علىٰ أنْ يقولَ العالمُ مُحدَثٌ، لأنَّ القادرَ علىٰ مجموعٍ قادرٌ علىٰ أفراده.

والحَقُّ طريقة المُعتزلة، وحُجج الأشاعرة مدخولة:

أمَّا الاولىٰ: فلأنَّ الحُكمَ بكون الكذب نقصاً إنْ كانَ عقلياً فهو خلافُ مذهبهم ورجوعٌ إلىٰ طَريقة المُعتزلة، وإنْ كانَ سمعياً لزَم الدور.

وأمَّا الثانية: فلا نُسلم إستحالة قيامَ الكذب لمن يَستحيلُ عليه الجَهل. وأيضاً فلو سَلَّمنا صدقَ الكلام القائم بالنفس، فلا نُسلَم صدق هذه الألفاظ الدالة عليه.

أمَّا الثالثة: فلأنَّ إخبارَ الرسولُ(عليه السلام) يدخُله التخصيص والنَسخ وغيرُ ذلك من المعاني المُوجبة لعدَم اليقين عندهُم فلا يبقىٰ القطعُ حاصلاً.

وأمَّا الرابعة: فضعيفةٌ لجواز إنقسام كلام الله تعالىٰ إلىٰ ما هُو صدقٌ دائماً وإلىٰ ما هو كذبٌ دائماً.

وقد يوردونَ علىٰ طريقة المُعتزلة: إنَّه يحتملُ دخولَ التخصيص، والمَجاز، والإضمارُ وغيرُ ذلك في خَبر الله تعالىٰ فلا يبقىٰ وثوقٌ به، كما لا يبقَى وثوق بخبره لو كان كاذباً.

والجوابُ: إنَّه قد يَحصلُ في خَبر الله تعالى من القرائِن ما يفيدُ القَطع بانتفاءِ هذه المفاسد.

البَحثُ الثالث عشر: في بقية كلامٍ في الصفات الثبوتية

[٦/] **مسألة:** مُثبتوا المَعاني مِن الأشاعرة إختلفوا، فذهَب قومٌ إلىٰ أنَّ الله تعالىٰ عالمٌ بعلمٍ واحدٍ، وقادرٌ بقدرةٍ واحدةٍ، ومُريدٌ بإرادةٍ واحدةٍ. وذَهب أبو سَهل الصُعلوكي[١] خلاف ذلك.

والقاضي أبو بكر قال: إنَّ الإجماع واقعٌ علىٰ الأول، وخلاف أبي سهلٍ حاصلٌ بَعده فيكونُ محجوجاً به، وذلك لأنَّ الناس قابلان: مِنهُم من أثبت المَعاني فَجعلها واحدةً، ومِنهُم من بقَاها. فالقولُ بكثرتها خارقٌ للإجتماع.

(١) سهل بن محمد بن سليمان الصعلوكي النيسابوري، الشافعي، فقيهٌ تولى الإفتاءَ بخراسان، وتوفي سنة ٤٠٤ هـ له مصنفات.

[٧/١٨٣] *مسألة:* المشهُور عَقيدتُهم أنّ كلام الله تعالىٰ واحدٌ، وقد نُقِل عن بعض قُدمائِهم أنّ لله تعالىٰ خمسُ كلمات: الأمرُ، والنهي، والخَبَرُ والإستخبارُ، والنداءُ. وذهَب عَبدالله بن سَعيد مِنهُم إلىٰ أنّه في الأول واحدٌ ثمّ يَصيرُ فيما لا يزال متعَدداً.

والمُعتزلة أنكرُوا الجَميع لبطلان الأصل الذي بنوا عليه وهو الكلامُ النَفساني، ومع تسلمه أبطَلوا الأول بانّه منَ المُحال أنْ يُعَقل كلامٌ مغايرٌ لهذه.

وأبطلوا الثاني بانّه من المُحال أن يكونَ الله تعالىٰ آمراً في الأزل من دونِ مأمورٍ ولا منهيٍّ، فإنَّ ذلكَ سفهٌ.

وقولُ عبدالله بن سعيد باطلٌ لأنَّ التغيّر لا يمكن إلّا بزوالِ شيء كانَ، والأزلُ لا يتغيّر.

[٨/١٨٤] *مسألة:* إختلفَ مُثبتوا المعاني السبعة في أنّه تعالىٰ هل هو بوَصف الأحوال السَبعة؟

فذَهبَ القاضي، ومُثبتوا الأحوال مِنَ الأشاعرة إلىٰ أنّ العلمَ القديم بمعنىً يقتضي لله تعالى حالة العالمية، وكذلك القُدرةُ والحَياة وغيرها. ونُفاة الأحوال منهم ذهبوا إلىٰ أنّ العِلم نفسُ العالِمية. وكذلك البواقي.

[٩/١٨٥] *مسألة:* لا نزاع فيما بينهم في أنّ الحالة متعلقةٌ بالمُتعلق، كالعالِمية المُتعلقة بالمَعلوم. وهَل للمعنى الذي هو العِلمُ تعلقٌ به أم لا؟ فالظاهر تعلقه به أيضاً. قالوا: وإلّا لَم يكن بأنْ يوجبُ العِلمُ بذلك المعلوم أولىٰ من أنْ يوجبها بمعلومٍ آخر. وهذا لا شك في ركّته.

[١٠/١٨٦] *مسألة:* إختلفوا في تعلقات الصِفات، هَل هِي ثبوتيةٌ أم لا؟

الحقُّ عندي أنها لَيست ثبوتية وإلّا لزمَ التَسلسُل.

إحتّجوا بأنّ تَعلق العِلم بالمَعلومُ مُغايرٌ لهما لكونه نسبةٌ وهو ثبوتي لأنّه نَقضُ اللاتَعلقُ الصّادق علىٰ المَعدُوم، فيكونُ ثبوتياً.

والجوابُ: الكذبُ في قُولكم أن يقتضي العَدميُ ثبوتيٌ. ولو سلّم فلا نُسلّم أنّ لا تَعلقَ عَدَمي، والإستدلالُ بصورة السلب عليه دورٌ.

[١١] **مسألة:** إعترفَ بعضُ الأشاعرة بتغيّر هذه التَعلقات لأنّ الله تعالىٰ كان في الأزل قادراً علىٰ إيجاد زيدٍ، فَبعد اِيجادِه يَستحيلُ بقاء ذلكَ التَعلقُ وإلّا لزمَ جوازُ ايجاد المُوجود.

لا يُقال: إنّه قادرٌ علىٰ اِيجادِه بأنْ يُعدِمَه فيُوجدُه فلا تغيَّر.

لأنّا نقول: الكلامُ في الإيجاد المُبتدأ لا فيه مُطلقاً.

وَنحنُ لما أثبتنا التَعلُقات ذهناً سَقط عنّا هذا الفرع.

[١٢] **مسألة:** ذهبَ فقهاءُ ماوارءِ النَهر إلىٰ اِثبات صفةٍ لله تعالى سمّوها التكوين، وهي قَديمةٌ والمُكوّنُ مُحدَثٌ. وإستدلّوا علىٰ ذلكَ بانّه يَصدقُ أنّ الله تعالىٰ خالقٌ ومُوجدٌ ومكونٌ، ولا يجوزُ أن يكونَ المَرجعُ بهذه الأمور باقي القُدرة، فانّ القُدرة قَد تصدُق وإنْ كانَ التكوينُ معدوماً، فانّ الله تعالىٰ قَبل أنْ يوجِدُ الفعلَ يَصدُق عليه إنّه قادرٌ غَيرُ مُكوّنٍ، وظاهرٌ أنّه لَيس باقي الصفات.

وأيضاً قوله تعالىٰ ﴿**إنّما قَولُنا لِشَيء إذا أَردْناهُ أنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فيكون**﴾[١] فجَعل قولُه (كُنْ) مُقدّماً علىٰ (الكَون).

والحُجتان ضعيفتان، أمّا الأول: فلأنّ المَرجع بالتَكوين إلىٰ نَفس الفِعل في الخارج، و إنْ كانَ وَصفاً في الذِهن اعتبارياً مغايراً له.

وأمّا الثانية: فَلفظُه لا يُرادُ منها الحَقيقة.

وإستدلَّ بَعضُهم علىٰ النَفي بأنّه إنْ عَنيتُم بهذه الصفة مؤثرية القُدرة في المَقدُور، فهي صفةٌ نسبية لا تُوجَد بدونهما. وإن عَنيتُم بها صفةً مؤثرةً في صحة الفِعل فهي القُدرة. وإنْ عَنيتُم أمراً آخر فاذكروه[٢].

فإنْ قالوا: عَنينا ما يؤثرُ علىٰ سَبيل الوُجوب.

قلنا: فَيلزَم أنْ يكونَ اللهُ تعالىٰ موجباً.

---

(١) النحل: ١٦.

(٢) من أول البحث الثالث عشر إلىٰ هنا زيادة في خ١ و٢.

وهذه الحُجّة ضَعيفة لأنَّ الوجوبَ اللاحق لا يُؤثرُ في القُدرة السَابقة والإمكان السَابق.

والتحقيقُ هاهنا ما أقوله: وهو إنَّهم إنْ عنوا بهذه الصفة النسبة الحَاصلة بين الأثر والمُؤثر فهو باطلٌ لوجوب تأخّرها، وإنْ عَنوا بها كونُ الذاتِ بحيث يَصحُّ منها الفعلُ فهو راجعٌ إلىٰ كون الذّات قادرةً، فإنَّ هذا حكمٌ راجع إلىٰ القُدرة. وإنْ عَنوا بها كونُ الذاتِ بحيث يَجبُ عنها الفعلُ فهو أمرٌ راجعٌ إلىٰ القُدرة والإرادة جميعاً فانهما كافيان في ذلك.

[١٨٩/١٣] ***مسألة:*** أثبتَ أبو الحسن اليدَ صفة مُغايرة للقُدرة، والعين مُغايرة للبَصر. والإستواء عبارةٌ عَن صفةٍ بها يَصيرُ مستوياً علىٰ العرش، والوجهُ مغايراً للوجود. ووافقه علىٰ ذلك أبو اسحاق الاسفرايينى.

وأثبت أبو إسحاق صفةً توجبُ الإستغناء عَن المكان.

والقاضي أثبت ثلاثُ صفاتٍ اخرىٰ، إدراكُ الشيء، واللمس، والذُوق.

وأثبت عَبدالله بن سعيد القِدم صفة مُغايرة للبَقاء. والرَحمة والكرَم والرَضا صفاتٌ مغايرة للإرادة واستدّلوا علىٰ ذلك بالسَمع.

ونَحنُ في مقام التَوقف، والمُتكلَمون نفوا ما عدا الصَفات السبعة قالوا: لأنَّا ما كُلّفنا كمالَ المعرفة فلابُدّ لها من طريقٍ، ولا طريقَ إلىٰ إثباتِ هذه الصفات. وهذه الطريقة إنَّما يدلُ علىٰ نفي مَعرفة زائدةٍ، أمَّا علىٰ النفي في نَفس الأمر فلا.

[١٩٠/١٤] ***مسألة:*** ذَهبَ جُمهور المُعتزلة والأشاعرة إلىٰ أنَّ حَقيقة الله تعالىٰ مَعلومة للبَشر. لأنَّ وجوده تعالىٰ نفسُ حقيقته وهو مَعلومٌ، والمقدّمتان سلفتا.

وذهبَ الأوائل ـ وضِراراً من متقدمي المُتكلَمين ـ والغَزالّي[1] من مُتأخريهم

---

(١) أبو حامد محمد الغزالي الطوسي، ولد سنة ٤٥٠ هـ بطوس، ظلّ يدرس مدّةً علىٰ علماءِ خراسان، ثم قدم بغداد واستقر فيها وصار من مشايخ الدرس والبحث في المدرسة المستنصرية، اعتزل الحياة العامة فسافر إلىٰ بيت المقدس، ومكّة المكرمة، وعاد إلىٰ مسقط رأسه، وتوفي سنة ٥٠٥ هـ له تصانيف عديدة أشهرها كتابه (احياءُ علوم الدين).

إلىٰ أنّها غيرُ مَعلومةٍ، لأنَّ المَعقول لنا إمَّا صفاته السلبية ككونه ليس بجسمٍ ولا عَرض، أو الأضافية ككونه قادراً عالماً خالقاً، اما غيرُ ذلك فلا.

وهذا عندي هو الحقُّ، وما ذكروه المتكلمُون في حُججهم[1] فهو مبنيّ علىٰ أنَّ حَقيقته نفسُ وجوده، وللمنازعِ أنْ ينازَع فيه.

أمَّا نَحنُ فنجيبُهم بالمَنع من العِلم بوجودِه، والأوائل أجابوا بهذا وَجعلوا المَعلومَ هو الوجودِ المُطلَق المقولُ بالتشكيك، وأيضاً المعقولُ منه صادقٌ علىٰ كثيرين، وذاته غيرُ صادقة علىٰ كثيرين.

وأستدّلت الأوائلُ بانَّ العلَم يستدعي حُصولَ صورةٍ مُساويةٍ للمَعلوم، فيكونَ واجبَ الوجُود مقولاً علىٰ كثيرين أعني الذهني والخَارجي. ولأنَّ مَنْ عَقلَهُ عَقلَ معلولاته، لأنَّ العِلمَ بالعِلّة يُوجُب العِلمَ بالمعلول.

وهذان عندي ضَعيفان أمَّا الأولُ: فلأنَّ المُمتَنع تكثُر الواجبَ في الخارج، علىٰ أنَّ لَنا في قولَهم العِلمُ يستدعي صُورةً بحثاً قد سَلف.

وأمَّا الثاني: فلجواز أنْ يكونَ مَنْ عَقَلَ الواجبَ يَعقِلُ جميع المعلولات، علىٰ أنَّ المَنع قائمٌ في أنّه علّة، وفي أنَّ العَلَم بالعلّة يستلزم العِلمَ المُعلول.

---

(١) في خ ٢: حُجتهم.

المنهج الخامس

فيما يَستَحيلُ عليه تعالىٰ

وفيه مباحثٌ:

الأول: في انّه تعالىٰ غيرُ مُركبٌ.

مقدّمة: كلُّ حقيقةٍ مُركبَةٍ فإنَّها تلتَئمُ عن عدّة أمورٍ يكونُ وجودها إنَّما يَـتمُّ بوجُود تلك الأمور، فوجُود الجزء سابقٌ علىٰ وجود الكُلّ، والذهني أيضاً مطابقٌ للخارج فللجزء في الذهن التقدُم. ثمَّ إنَّ تصوُر التَقدم مغايرٌ لتقدم التَصور وكلاهما حاصلٌ للجزء. والتركيبُ قد يكونُ خارجياً، وقد يكونُ ذهنياً فانَّ أجناس المَاهية إنَّما تتميزَ عن فصولها في الذهن، امَّا في الخَارج فهي مُتحدة فليس في الخارج حيوانٌ مطلقٌ وناطقٌ، وإنضَّم منُهما معنى ثالثٌ هو الإنسان، بل وجودُ الإِنسان هو وجودُ الحَيوان الذي ذلكَ الحيوانُ هو الناطق. وتحريرُ هذا المَوضوع ذكرناه في (كتاب الأسرار).

وأجزاءُ المَاهية قد تكونُ بعضها أعمُ من بَعض، أما مُطلقاً كالحيوان والناطق، أو من وجهٍ كالحَيوان الأبيض، وقد لا يكونُ كتركيب العلّة والمَعلول في الذهن.

اذا عَرفتَ هذا فنقولُ: كلُّ مركبٍ فهو مُفتقرٌ إلىٰ أجزائه، وجُزءُه غَيره، وواجبُ الوَجود لا يفتقُر إلىٰ غَيره. ومن هاهُنا يَظهُر أنَّ الوجودَ نفسُ المَاهية في حق الله تعالىٰ. وبهذا يَندفعُ أيضاً قولُ من تشكك هاهنا بانّه يحتملُ أنْ يكونَ واجبُ الوجود مركباً من أجزاءٍ واجبةٍ فلا يفتقُر إلىٰ غير أجزائه.

البَحثُ الثاني: في أنّه تعالىٰ ليس بمُتَّحيزٍ

اعلمْ أنَّ المُتَّحيز أما أنْ يكونَ بالذات، وأمَّا أنْ يكونَ بالعَرض.

فالأولُ: هو الأجسام لا غَير عند الأوائل، وعندَ المُتكلِمين الجُزءُ الذي لا يتجزي أيضاً.

والثاني: هو العَرضُ عند الجَميع، والمادة والصورة عند الأوائل.

ونعني بالمُتَّحيز هاهنا الحاصلُ في الحَيّز.

وواجبُ الوجود ليَس بجسمٍ لأنَّ كلُ جسمٍ مركبٌ إمَّا من المادة والصورة علىٰ رأي الأوائل، أو من الجَواهر والأفراد. وكلُّ مركبٍ ممكنٌ، ولأنَّه لو كانَ جسماً لكانَ لا ينفكُّ عن الأكوان الحادثة بالضرورة فيكونُ حادثاً. وهذه الدلالة دالة علىٰ كونُه متّحيزاً بجميع المَعاني.

قِيلَ: لو كانَ مُتّحيزاً لساوى المُتّحيزات في التّحيز، فانْ لم يُخالفها فهو ممكن، والّا تركّب.

وهذه الحُجّة عندي ضَعيفة فانَّ مع المُخالفة لا يجبُ التركيب، الّا اذا كانتْ المُخالفة والمُشاركة بأمر مُقومٍ.

وأستدلّ بأنّه لو كانَ جسماً فانْ قامَ بمجموع الأجزاء عَلمٌ وقدرةٌ وحَياةٌ لزمَ قيام العَرض بالمَحالّ المتعددة، والّاكانَ ذلك الجسمُ ليسَ قادراً عالماً حيّاً بل جُملة قادرين أحياء عَالمين.

وضَعفُ هذه لا يخفىٰ بما سَلَف من الأصول.

والمُجّسمةُ زَعموا أنَّ الله جِسمٌ، وأستدلوا علىٰ ذلك بأنّه عالمٌ بالأجسام

المختلفة قبلَ وجودها، والعلمُ متأخرٌ عن التَّميز، فالتّميز إنْ كانَ في الخارج لزمَ القِدَم أو القولُ بالتشبيه المَعدوم، وإنْ كانَ في ذاته تعالىٰ لزمَ حلُول الجسمّية فيه. وكلُّ مَن حلَّ فيه الجِسميّة فهو جسمٌ، وأنَّ كلَّ عاقلٍ يحكُم بانَّ كل موجودٍ فهو متحيِّزٌ أو حالٌ فيه، ولأنَّ السَمع قد دَلَّ عليه.

وهذه الحججُ باطلة: أما الأولى: فلأنَّها مَبنية علىٰ أنَّ العلمَ يستدعي حُصول صورة مُساوية للمَعلوم في العَالم، ونحنُ قد بيَّنا فيما سَلف بُطلانه.

أما الثانية: فلأنَّ الحُكمَ بذلك الإمتناع إنَّما هو الوَهم، فانَّ العقلَ قد دلَّ علىٰ وجود مُجردٍ، بل قَد دلَّ علىٰ أنَّ هاهنا مجرداً منتزعاً من المحسُوسات كالطبائع الكلية.

وأمَّا الثالثة: فجوابها التأويلُ، فانَّ الأدلّة العَقلية قد دَلَّتْ علىٰ إمتناع جسميتهِ، فلو أبطلناها لأجل السَمع لزمَ إبطالُ العَقل الذي هَو الأصل، وذلكَ يستلزمُ بطلانهما.

مسألة: واجبُ الوجود ليسَ بعَرَضٍ لأنَّ كلَّ عَرضٍ مفتقرٌ إلىٰ المَحلّ، وواجبُ الوجود ليس بُمفتقرٍ.

البَحثُ الثالث: في إنَّه تعالىٰ ليس في محلٍّ

ذهبَ بعضُ النصارىٰ إلىٰ أنَّه تعالىٰ حالٌّ في بَدن عيسىٰ (عليه السلام). وبعضُ الصُوفية قالوا إنَّه حالٌّ في أبدان العارفين.

وأحتجَّ الجُمهور علىٰ ذلك بأنَّه إما أنْ يكون حالاً في محل واحدٍ أو أكثر، ويَلزمُ علىٰ الأول كونُه جزءاً لا يتجزىٰ وهو محالٌ، وعلىٰ الثاني تركيبه أو حلول الواحد في محالٍّ متعدد مَع المُحال الأول. وأيضاً حلوله في الجِسم إما أنْ يكونَ قديماً فيلزمُ قدم الجِسمُ، أو مُحدَثاً فلابدَّ له من علّةٍ، فانْ كانَ موجباً كانَ مجرداً لأنَّ الأجسام والجسمانيات متساوية في الأحكام لتساويها في الحَقائق، ولو كانَ مجرداً لم يكن له اختصاصٌ بذلك الجسم الذي جُعل محلاً. وإنْ كانَ مختاراً فلابدَّ له من أثرٍ لكنَّ الحُلولَ ليسَ بأثرٍ والَّا لكانَ وجودياً ويلزمُ التسلسل.

وأيضاً لو حلَّ في غَيره فامَّا أنْ يحلَّ مع وجوبِ أنْ يحلَّ أو مع جوازه، والأولُ باطلٌ لإفتقاره، ولأنَّ غيره إما الجسمُ أو العَرض فيلزمُ إمَّا قدمهما أو حدوثه، والثاني باطلٌ لأنَّ الغَنيّ عن المَحلّ يستحيلُ أنْ يحلَّ فيه.

وبعضُ هذه الوجوه عندي ضعيفٌ، أمَّا الأول فلأنَّه بعد تسليم أصوله دالٌ علىٰ أنَّه ليس بحالٍّ في الجسم، ولا في جُزء الذي لا يتجزي، وليسَ دالّاً علىٰ عَدمُ حُلوله في المُجردات. وهو بعينه وارد علىٰ الثاني.

والحَقُّ في ذلك أنَّ المَعقول من الحُلول قيامُ موجودٍ بموجودٍ آخر علىٰ سَبيل التَبعية بحيث يَمتنع قيام الحَالّ بأنفراده. ولا شك في انَّ الحُلول بهذا التَفسير منفيٌّ عَن الواجب تعالىٰ.

البَحثُ الرابع: في أنَّه تعالى ليس في جَهةٍ

المَعقولُ من الجهة أنَّها طرفُ الأمتداد، ومن الفِيئيّة[1] القيامُ بما نُسبَ إليه.

وهذا لا يُعقلُ إلّا في المُتَحيّزات. ونحنُ قَد نفينا عن الواجبِ تعالىٰ التَحيَّز والقيامَ بالغير فهو ليسَ في جهةٍ، والظواهرُ النقلية متأولةٌ.

والمُجَّسمة إتّفقوا علىٰ انَّه تعالىٰ في جَهةٍ.

والكَّرامية قالوا: إنَّه في جَهة فوق.

والمُتكلمون استدلوا علىٰ بُطلان ذلك بغير ما ذكرناه فقالوا: مكانه تعالىٰ إنْ سَاوىٰ الأمكنة كانَ إختصاصه بأحدها يَفتقُر إلىٰ مُخصصٍ فيكونُ مُحدَثاً، لأنَّ فعلَ المُختار محدَثٌ، ويستحيلُ أنْ يكونَ الله تعالىٰ مجرداً عن الجَهة ثم يَحدثُ له الإختصاص بها، وانْ خَالفها كانَ موجوداً لأنَّ العَدمات غيرُ متمايزٍ، فإنْ كانَ مشاراً إليه كانَ الواجبُ مُتحيّزاً. هذا خلفٌ.

وإنْ كانَ غيرُ مشارٍ إليه لم يكنُ الله تعالىٰ في المكان.

---

(١) نسبة الى في.

وهذه الحُجة عندي ضَعيفةٌ، لأنَّ المُخصَص إنْ كانَ هو ذاته تعالىٰ بالإختيار لم يَلزم الإفتقار إلىٰ مُخصصٍ.

وقوله العَدمات لا تَمايز ممنوعٌ وقد مضىٰ.

وأستدلّوا أيضاً بانَّ العالم كُرةٌ فلا يكونُ الباري تعالىٰ في جهة فوقٍ، لأنَّه لا فوقية حينئذٍ.

البَحثُ الخامسُ: في أنَّه تعالىٰ لا يتّحدُ بغيره

قد ذَهبَ قوم من الأوائل منهُم فرفوريوس[١] إلىٰ أنَّ مَن عقل شيئاً إتّحدت ذاته به، وأيضاً يتّحدُ بالعقل الفَعّال. وقد نصر هذه المقالة الشيخُ في كتاب (المبدأ والمعاد).

وذَهب النصارى إلىٰ إتحاد الأقانيم الثَلاثة فيما بينها، أقنوم الأب، وأقنوم الإبن، وأقنوم روحُ القُدس. وهَو مذهبُ بعض الصُوفية.

وهؤلاء إنْ عنوا بالإتحاد ما يُفهم منه علىٰ الحَقيقة من ضَرورة الشيئين شيئاً واحداً لاكالإتحاد المُمتزجينْ ولاكاتّحاد الكائِن بالفاسد، فَهو غيرُ معقولٍ لأنَّهما بعد الإتحاد إنْ بقيا فهما إثنان، وإنْ عدما أو عُدِمَ أحدُهما وَوُجدَ ثالثٌ فهو كونٌ وفسادٌ، لأنَّ المعدومَ يستحيلُ إتحاده بالموجود.

البَحثُ السادس: في أنَّه تعالىٰ ليسَ بمحلٍّ للحَوادث

ذهَبت الكَّرامية إلىٰ جَوازه، والباقي أنكروه.

قال بَعضُ الناس إنَّ المُنكرين لذلك إنَّما ينكرُونه باللسِان مع أعترافهم به في المَعنىٰ.

---

(١) من الحكماءِ والفلاسفة اليونانيين، ومن شرّاح مذهب أرسطوطاليس والكاشف لرموز كلامه وإشاراته، وكان علىٰ رأيي أرسطو في جميع ما ذهب إليه.

أمَّا مشايخُ المُعتزلة ومثبتوا الأحوال فَقد وَصفوا الله تعالىٰ بها مع تجدُّدها كالسَامعية، والمُبصرية، والمُريدية، والكارهية. وأبو الحُسين أثبت العَالميات المُتجددة في ذاته. والأوائل أثبتوا له تعالىٰ اضافاتٌ مُتجددةٌ وزَعموا أنها وُجودية.

وأبو البركات البَغدادي ـ من مُتأخري المُتفلسفين ـ صَرَّح بذلك وأضطرب اضطراباً عظيماً فاثبت للهِ تعالى إراداتٌ مُتجددةٌ غيرُ متناهيةٌ سابقة ولاحقة، يَفعلُ أشياءً ثم يريدُ بعدها شيئاً آخر، فيفعلُ ثم يريدُ فيفعلُ، وله إرادةٌ ثابتةٌ أزليةٌ.

والحَقُّ عندي أنّه تعالىٰ يستحيلُ أنْ يكونَ له صفة متجددة علىٰ ما عليه الجُمهور، لأنَّه تعالى غيرُ متغيرٍ لإستحالة انفعاله عَن غيره فلا يَقبلُ التَّجدد.

وأحتجَّ الجمهورُ عليه بوجوه الأول: إنَّ صفة الله تعالىٰ إنْ كانَت صفة كما استحال خُلّوه عنها لأنَّه يكونُ لها نقصاً وهو محالٌ بالإجماع، وإنْ كانَت صفة نقصٍ استحال ثُبوتها له تعالىٰ بالإجماع.

وأيضاً: لو كانَ الله تعالىٰ قابلاً للحوادث لوجبَ اتصافه بها أو بضدّها، لأنَّ القابل للصفة لا يخلُو عن ذلك، ويلزمُ من ذلك أتصافه بالحَوادث أزلاً، هذا خلفٌ.

وأيضاً: المفهومُ من قيام الصَفة بالموصوف حُصولها في الحيّز تبعاً لحصول المؤصوف فيه والواجبُ ليسَ بمتَّحيزٍ.

وأيضاً: العلّة في قيَام الصفات بالجَوهر كونه مُتَحيزاً، ولأجل ذلك لَم يتصفُ الأعراضُ بها. والباري ليس بمُتَّحيزٍ.

وأيضاً: لو صحَّ قيام حادثٍ به لصحَّ قيامُ كلُّ حادثٍ.

وأيضاً: لو صحَّ إتصافُه بالحادث لَمْ ينفكّ عنه، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

بيانُ الشرطية: إنَّ صحة إتصافه بالحوادث من لوازم ذاته والَّا لزَم التسلسل، وهي حادثة لأنَّها متأخرة عن وجود الحادَث، لأنَّ صحة الإتصاف موقوفة علىٰ صِحة الصفة، وصحة الصفة حادثةٌ لإستحالة قِدَم الصفة الحادثة وإستحالة الجَمع بين الصحة والإستحالة.

وأمَّا بيانُ بطلان التالي فظاهرٌ.

وهذه الوجوه عندي ضَعيفة. أمَّا الأول: فلأنَّه سَمعيٌّ.

وأمَّا الثاني: فلأنَّه لَم يثبت أنَّ القَابل يجب أنْ يتصف بأحد الضدّين.

وأمَّا الثالثُ: فلأنَّ هذا التفسير ينفي إتصاف الله تعالى بأمرٍ، وإتصاف المُجردات بالصفات المُجرَّدة.

وأمَّا الرابع: فلأنَّه مبني عَلى الإستقراء والدَوران، وقد بيَّنا ضَعفُهما مع انتقاضهما باتصاف الواجب تعالى بالصفات وإتصاف المُجرادات بها.

وأمَّا الخامس: فلأنَّه دعوىٰ مجردة، والقياسُ غير مَتين.

وأمَّا السّادس: فلأنَّ صحَّة الإتصاف إضافية، والإضافات غيرُ موجودة في الخارج فلا يجوز وَصفها بالقدم والحُدوث.

وأيضاً: لا يَلزمُ من صِحة أتصافه صحة وجُود الصفة، لأنَّ صحة وجود المَقدور من القادِر لا يتوقف علىٰ وجود المقدور ولا علىٰ صحته مطلقاً، بل علىٰ الصحة الذاتية، وإنْ أمتنع لخارجٍ أما لوجود مانع أو فوات شَرطٍ.

وأعلم أنَّ الاستدلال بهذا الوَجه مع القول بِعَدم الإمكان مما لايَجتمعان. والإعتراضات الواردة عليه مع القولُ بوجود الإمكان وبُطلان التسلسل مما لا يجتمعان.

وإستدّل المُخالف بوجوهٍ:

الأول: إنَّ العَالم مُحدَثٌ، فقبل وجوده لا يَصدقُ علىٰ البارى تعالىٰ إنَّه فاعلٌ وبَعد وجوده يَصدق علىٰ هذا الوَصف، وهذا قولٌ بالتجدد.

والثاني: إنَّه تعالىٰ لم يَكنْ عالماً بأنَّ العالَم موجودٌ في الأزل، ثمَّ بعد ذلك تجددَ له العِلمُ عند وجوده.

الثالثُ: إنَّه لم يكن رائياً ولا سامِعاً ولا باصراً ثم تَجدد له هذه الصفات.

الرابع: إنَّه لم يكن متكلماً ثم صاركذلك.

الخامسُ: إنَّه لم يكنْ مُكلفاً ثم صارَ مكلفاً.

والجوابُ عن هذه شيء واحد: وهو المُتغيّر إنَّما هو إضافة الصِفاتُ إلىٰ ما

أُضيفَ إليه لا نفسُ الصِّفات. وفي العلم [لاستدعائه المطابقة][(١)] إشكال.

وأما قولُ أبي البَركات فهو في غاية السخافة أمّا أولاً: في فلإمتناع وجود ما لا يتناهىٰ وقد مَضىٰ.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ الإرادة الثانية إنْ تَعلقت بما تَعلَقت به الإرادات المُتجددة فلا حاجة إلىٰ أثبات المُتجددات.

وأيضاً: فكيفَ يَصحُّ وجود إرادةٍ واحدةٍ مُطابقةٍ لما لا يتناهي من المُختلفات، وإنْ تَعلقت بغيره فكيفَ يُحكمُ في إثبات إرادة قديمة يتعلقُ بطائفةٍ من المُرادات في إرادات مُتجددة بطائفةٍ أُخرىٰ منها.

وأيضاً: فكيف يَسوغُ له إثبات حادثٍ زماناً في ذاته، وموجبه إنْ كانَ ذاته دام بدوامها، ومبطلة إنْ كانَ ذاته بطلَ دائماً، فلا يَصحُّ حصوله فلحدوثه علّة ولبطلانه أُخرىٰ حادثة. وعلّة الحدوث لا تَنفكُ عن الحدُوث، وعلّة البُطلان لا تَنفكُّ عن البُطلان، ويَعود الكلامُ إلىٰ حُدوث العِلّتين جميعاً، فلابدَّ من علّتين مقترنَتين بالمَعلولين فيجب أنْ لا ينقطعُ عن ذاته تجدد الحوادث زماناً أصلاً، وإنْ فرضَ في ذاته حادثٌ زماناً فيجبُ أنْ يكونَ في ذاته حوادثُ أُخرىٰ متجددةٍ مَع ثباته حتىٰ يُؤدي ذَلك الثابتُ إلىٰ البُطلان، فحينئذٍ لا يَنفكُّ عن متجددٍ لا يَصحُ عليه التصرّمُ والبُطلان. وهذا هو الحَركة فيلزمُ أنْ يكونَ واجبُ الوُجود متحركاً بالوضَع لأنَّ ما عداها مُتصرَم فيكونُ جسماً، تعالىٰ الله عَن ذلك علّواً كبيراً.

البَحثُ السابع: في إستحالة الألَم واللذّة عليه تعالىٰ

قد أختلف الناس في ذلك فَذهب الأوائل إلىٰ اثبات اللّذة عليه، والجَميعُ من المُتكلمين نفوه، وإتفقوا مع الأوائل علىٰ نفي الألم عنه تعالى.

وأعلم أنَّ اللّذة والألم قد يَعني بهما مُلائمة المزاج ومنافرته، والمزاجُ قد

---

(١) زيادة في خ٣.

عَرفته لا يَعقل إلّا في الأجسام، والباري تعالىٰ ليَس بجسمٍ فلا يَصحّانِ عليه. وقد يَعني باللّذة والألم إدراك المُلائم من حيثُ هو ملائمٌ وأدراكُ المنافي من حَيثُ منافٍ ولا شك في أنَّ واجب الوجود مُدركٌ لذاته وذاته ملائمة لذاته فيكونُ ملتذّاً بهذا الإعتبار. وبهذا يَظهرُ عندي أنّه لا فرق في المَعنى بين قولُ الأوائل والمتكلمين وأنَّ دعوىٰ المُتكلمين حقةٌ ودعَوى الأوائل حقّة، وما أجمعَ عليه المُسلمون حقّ. غيرَ أنَّ أسم اللّذة لا يُطلقَ عليه تعالىٰ لأنَّ أسماءه توقيفية ويكونُ وقوع اسم اللّذة علىٰ المَعنيين بالأشتراك اللفظي.

وأعلم أنَّ الأوائل لا يُمكنهم الاستمرار علىٰ هذا، وبيانه أنَّ الألم عبارة عن إدراك المُنافي، ولا شك في أنّه تعالى مُدرِكٌ للعدم، ولا شك في منافاة العَدم له فَيلزمُ أنْ يكونَ الباري تعالىٰ متألماً، وذلك باطل.

ووجه الإعتذار: أنَّ الألم ليسَ هو مُطلق الإدراك بل بشرط النيل، فاندفعَ المُحذور.

وأستدّل بعضُ المتكلمين بانَّ اللّذة إنْ كانَت قديمة وَجب وجودُ الفعل قبلَ وجوده، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

بيانُ الشرطية: إنَّ فعل المُلتّذ به مع أمكانه يكونُ كالواجب ولا منافي لفعله تعالىٰ الّا الأزل، وإنْ كانَت حادثة كانَ الله تعالىٰ محلاً للحوادث.

والأوائل قالوا هذه الدلالة لا تُبطل الألم، وامّا اللّذة فلا تُبطلها أيضاً لأنّا نقولُ علىٰ الأجماع في نَفيهما عَنه تعالى، وهو الأولىٰ.

البَحثُ الثامن: في إستحالة إتصافه تعالىٰ بالكيفيّات.

أجمع المُسلمون علىٰ إستحالة إتصافه بالألوان، والطُعوم، والروائح، وَيجوز التَمسك في مثل هذه بالأجماع ولا دَور. وأيضاً فلأنّه تعالىٰ لا ينفعلُ عن الغَير.

وقد إستدلَّ المتكلمون هاهنا بوَجهين:

الأول: إنَّ اللونَ جنسٌ ونسبة أنواعه إليه علىٰ السوية فاتّصافه بنوعٍ منها

ترجيحٌ من غير مُرَجح.

الثاني: إنَّ هذه الأمور لا دليلَ عليها فان الإلهيّة لا تَتوقَّف عليها فلا يجوزُ اثباتها.

وهذان الطَّريقان قد بيَّنا ضَعفهما فيما تقدّم من الأُصول.

والشَهوّة والنَفرة عَبارتان عن طَلَب اللّذة والبُعد عن الألم وهذانِ مُستحيلان في حقِّه تعالىٰ، فيستحيلُ عليه الشَهوة والنَفرة. ولأنّهما إنّما يصحان مع المـزاج، وبالأجماع أيضاً. ولمَّا إنتفيا عنه إستحالَ إتصافه بما يتوقف عليهما كالفَرح، والحُزن، والغَضَب، والتمني، والبَطَر، والتأسف، وغيرُ ذلك من الصفات المزاجية.

البَحثُ التاسع: في إستحالة سَلب الوجود عنه تعالىٰ

هذا المَطلبُ من أظهر المَطالب فانّا بيّنا إستنادَ المُمكنات إلىٰ وجودٍ واجبٍ، ومنَ المَعلوم بالضرورية إستحالة سَلب الوجُود عنه. قالَ بعضُ المتأخرين لو جاز العَدمُ علىٰ واجب الوُجود لكانَ وجوده مُتوقفاً علىٰ عدم سَبب عدمه.

وهذا الاستدلالُ خطاءٌ من وجهين:

الأول: إنَّ إستحالة عَدم واجبِ الوجود ذاتيةٌ فلا يَجوز استنادها إلىٰ عـدم سَبب العَدم.

الثاني: إنّا نقولُ لمَ لا يجوزُ عَدمه في بَعض الأوقات من غير سَببٍ ويكونُ العَدُم واجباً في ذلك الوقت.

لا يقالُ: لأنّه حينئذٍ يكونُ ممكناً لأنَّ ماهيته متصفة بالوجود في وقتٍ علىٰ سَبيل الوجوب وبالعَدم في آخر كذلك، فالماهية من حيثُ هي هي يكون قابلة لهما.

لأنّا نقولُ: هذا القدر كافٍ في هذا المَطلوب من غيَر حاجةٍ إلىٰ تَوسط ذلك الدَليل.

والمَلاحدة قالوا: إنّه تعالىٰ ليسَ بموجودٍ و لا بمَعدوم لأنّـه تعـالىٰ خـالقٌ للمتقابلات فلا يَجوز إتّصافه بواحدٍ منهما. وهذا كلام سخيفٌ.

البَحثُ العاشر: في أنَّه تعالىٰ يُخالفُ غَيره لذَاته.

قد نَقلنا عن أبي هاشم إنَّه يقول إنَّه تعالىٰ يساوي غَيره في الذات ويُخالفه بالحَالة الخامسة، وأطبق المُحققون علىٰ بُطلان ذلك.

وبَيانُه: إنَّه إنْ شاركَ غَيره في كمال ذاته كان ممكناً لانَّ الإمكان من اللوازم فيكونُ مُشتركاً بين المُتساوَيات. وأيضاً يَفتقرُ إلىٰ مُشَخصٍ في وجودِهِ ويكونُ ذاته مُنفَعلة عَن غيره، وإنْ شاركَه في بَعض ذاته كانَ مُركَّباً، هذا كلهُ خلفٌ.

وقد يَحتجُ أبو هاشم بانَّا نَعقلُ ذاتاً ونَشك في أنَّها قَديمةٌ أو مُحدَثة، وواجبة أو ممكنة، وذلك يَستلزمُ إشتراكها بَين الجميع.

وأعلمْ أنَّ الحقَ في الجَواب أنْ نقولَ: الذاتُ قد يُعنى بها نَفسُ الماهية والحَقيقة، وقد يُعني بها نَفسُ كونها ذاتاً أعني استقلالها بالمَعقولية. وهذا الأخيرُ مشتركٌ وهو أمرٌ ذهني من المَعقُولات الثانية، أمَّا الأول فلا.

البَحثُ الحادي عَشر: في أنَّه تعالىٰ يَستحيلُ أنْ يكونَ مرئياً

مَنْ عَلم شيئاً ثم رآه، تجدَدَت له حالة لم يكُن حالة العِلم. وهل هي نفسُ تأثر الحَاسة أم أمرٍ زايدٍ عليه؟

قد مَضى البَحثُ فيه، وعلىٰ كلا التَقديرين لابُدَّ في حُصول تلك الحَالة من المُقابلة وهي لا تعقل إلَّا في المُتَحيزات، وهذا أمرٌ ضَروري قد أتفق عليه جَميعُ العُقلاء. ونازَع في ذلك الأشاعرة كافة وزعموا أنَّه تعالىٰ مرئيٌ مَع أنَّه ليسَ في جهة.

فإنْ عَنوا بالرُّؤية العِلمَ وقد مضَى البَحثُ في أنَّه هَل هوَ يَعلمُ حقيقته، أم لا؟ وإنْ عَنوا بها الأمرُ الحَاصل عن المُقابلة فهو مُنتفٍ في حقه، وإنْ عَنوا بها شيئاً ثالثاً فهو غيرُ معقولٍ.

ومَع ذلك فقد إستدَلَ المُعتزلة علىٰ أنَّه غيرُ مرئي بوجوهٍ:

الأول: إنَّه لو كانَ مرئياً لكانَ مُقابلاً ولو كان مُقابلاً لكانَ في جَهةٍ، والمُقدَمتان ضَروريتان والتالي باطلٌ، فالمقدَّم مثله.

الثاني: إنّه لو كانَ مرئياً لوجبَ أنْ نَراهُ الآن، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: إنَّ شَرائط الإدراك قد بَيَّنا أنّها مَتى حَصلت وَجَبَ، وهي هاهنا أمران، سَلامة الحَاسة وكونُ المرئي بحيث يَصحُّ رؤيته. والأول حاصلٌ، فلو كان الثاني حاصلاً أيضاً لهم لزم المطلوب.

الثالث: قاسوا الرؤية علىٰ السَمع، وَطريقه إنّا لا نَسمع إلّا الصوت، ولمّا لم يَكُن الباري تَعالىٰ صوتاً حكمنا بكونه ليس بمسموعٍ. وكذلك نَعلمُ قطعاً أنَّ المَرئي ليَس إلّا الأجسام والأضواء والحَركات والسَكنات والأجتماع والإفتراق، فَلو كانَ الله تعالىٰ مرئياً لوجَب أنْ يكونَ من جنس هذه.

وهذه الحُجة ضَعيفة وفيها حَوالة علىٰ الأولىٰ.

الرابع: كُلما أُدرك بَحاسةٍ واحدةٍ فهو لا يَخلو عن التَماثل والتَضاد. أُنظر إلىٰ السوادين، وإلىٰ أحدهما مَع البَياض، فلو كانَ الله تعالىٰ مرئياً لكانَ إما مثلاً أو مضاداً لغيره، والتالي بقَسميه باطلٌ فالمقدَم كذلك.

وهذه أيضاً ضَعيفة.

الخَامس: قولُه تعالىٰ ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصارُ﴾[1] تَمدَّح بالنَفي، لأنَّ ما قَبلُه وما بَعده تمدُّحٌ، وأدخالُ ما ليَس بمدحٍ خلالَ تَمدُّحَين ركيكٌ جداً، فلَو صحَّ عليه الرؤية لبَطَل هذا التَمدُّح.

السادس: قولُه تعالىٰ لمُوسىٰ عليه السلام ﴿لَنْ تراني﴾[2] وهي نافية للأبد، فَوجَب أنْ لا يَراه غيرهُ بالأجماع.

السابع: إنّه تعالىٰ قد أنكر علىٰ سائل الرؤية إستعظاماً سؤالهم في قوله ﴿لَقَدْ اِسْتَكْبَرُوا في أنفُسِهِمْ وَعَتَوا عُتوّاً كَبِيْرَاً﴾[3] وقولهُ ﴿فأخَذَتْهُمُ الصَاعِقَةُ﴾[4] وقوْلَه

(١) الأنعام: ٦.

(٢) الأعراف: ٧.

(٣) الفرقان: ٢٥.

(٤) الذاريات: ٥١.

﴿فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ﴾[1] ولو كانت الرُؤية جَايزة لما تَوجه عليهم العَتبُ به.

الثامن: قولُه تعالىٰ: ﴿ومَا كانَ لِبَشرٍ أنْ يُكلِّمَهُ اللهُ إلا وَحْياً أو مِنْ وراءِ حِجابٍ أو يُرسِلَ رَسُولاً﴾[2] وأشار بالحِجاب إلىٰ مَعناه المَجازي فإنه تعالىٰ شَبّه نَفسه من حَيثُ إنّه يَسمعُ خطابه مِنْ غيرَ رؤْيةٍ بمَن يُخاطب وراء الحِجاب.

واعترض الأشاعرة علىٰ هذه الوُجوه:

أمّا الأول: فَقد نازعوا في ضَرورة ما دَعاه المُعتزلة.

وأمّا الثاني: فبالمَنع من حُصول الإدراك عندَ حُصول شرائطه.

وأمّا الثالثْ والرَابع: فَمبناهُما علىٰ القياس الضَعيف.

وأمّا الخَامس: فلأنَّ الإدراك عَبارة عَن الحُصول واللحُوق، وهذا إنّما يَعقُل، في المُتَحيزات، ولأنّه يَجوز أنْ يكونَ المُراد بالإدراك المَعرفة، والإبصار التَعقل وهذا وانْ كانَ مجازاً لكنَّ المصير إليه أولىٰ لما فيه منْ الجَمع بين الأدلّة، ولانَّ قولُه (لا تُدْرِكُهُ) سالبة جُزئية لأنَّها نَقيضُ الموجبة الكليّة فانَّ دخولُ الألف واللام علىٰ الجمع يُفيدُ الإستغراق، ولأنَّ المُدرك ليسَ هو الإبصار بَل هو المُبصرين.

ولو سُلّم فلا نُسلّم أنّه تُمدَّح بنفي الرؤية وإلىٰ مَدحٍ في ذلك، مَع انَّ المعدُوم كذلك، نَعم المَدحُ أنّما يكونُ بالمنع من الرؤية مع أنّها مُمكنة.

وأمّا السَادس: فلا نُسلّم أنَّ لَنْ للنفي المؤبد وَيدُل عليه قوله **﴿وَلنْ يَتَمَنَّوهُ أبَدَاً﴾**[3] مع أنّهم يَتمنون الموتَ في الآخرة. وأمّا الأخيران فظاهرٌ ضَعفُهما.

ثُمَّ استدلوا علىٰ مطلوبُهم بوجوه:

الأول: إنَّ الجوهَر والعَرَض اشتركا في صَحة الرؤية فلابُدَّ لها من علةٍ، لأنَّ

---

(١) النساء: ٤.

(٢) الشورىٰ: ٤٢.

(٣) البقرة: ٢.

المَعْدودات لا يَصحُّ رؤيتها، وتلك العِلّة لابدَّ وأنْ تكونَ مُشتركة لأنَّ المُختلفات لا تكونُ عللاً للمساوية ولا مشتركٌ بين الجَوهر والعَرض الّا الحُدوث والوُجود، والحُدوث لا يَصلُح للتَعليل لأنّه عبارة عن الوجُود بعد العَدم، فللمعدوم مدخلٌ في ماهيته فلا يصلِحُ أنْ يكونَ علة للصِحة الوجُودية. واذا كانَ الوجودَ علّة وهو مشتركٌ فكلُ موجودٍ كَذلك.

الثاني: إنَّ المُمكن اذا اتَّصفَ بالعَدم استحالت رؤيته، واذا اتّصفَ بالوُجود صَحتْ. ودَوران الشيء مَع غيره دلَيلٌ علىٰ أنَّ المَدار علّة للدّاير، ولا يَجوزُ أنْ يكونَ لغير الوُجود مَدخلٌ في التَعليل لأنَّ كلّاً منهما إنْ أستقلَّ بالتَعليل إجتمَع علىٰ الأثر علّتان، هذا خلفٌ، والّا فعند الإجتماع حَصَل الإستقلال المَفقُود عند الإنفراد فيكُون الكلامُ في حُصول الاستقلال كَالكلام في الأثر

الثالث: إنَّ موسىٰ (عليه السلام) سألَ الروْية ولو إمتنعت لما سألها، والجَهلُ عليه مُمتنعٌ.

الرابعُ: إنّه عَلّق الروْية علىٰ إستقرار الجَبل المُمكن، فيكونُ ممكنة.

الخامس: قوله تعالىٰ ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ إلىٰ رَبِّها ناظِرَة﴾[1] والنَظرُ المَقرون بحرف إلىٰ يُفيد الروْية، أو تقليب الحدقة نحو المطلُوب التماساً لروْيته، فانْ كانَ المقصود هو الأول فهَو المطلوب، وأن كانَ الثاني وَجبَ صرفه إلىٰ المَجاز لإِستحالة الجَهة عليه. وأقرب جِهاته الروْية لأنَّ إطلاق اسم السَبب علىٰ المُسبَب أولى المَجازات.

السادس: روي عنه (صلّى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال: **(إنَّكم لِترَوْنَ ربكُم يومَ القيامة كما تَرون القَمر لَيلة البدر لا تُضامونَ في روْيته)**[2].

والجَوابُ عن الأول: إنّه انكارُ الضرورة فلا يُسمَع.

---

(١) القيامه: ٧٥.

(٢) كنزُ العمّال: ١٤/حديث رقم ٣٩٢٠٧ باختلافٍ يسير.

وعن الثاني: إنَّا قد بَيّنا وجوبه.

قَوله: الإدراكُ هو الوُصول، باطلٌ بقولنا أدركتِ الشَمسُ والنارَ. وحَملُ الإبصار والإدراك علىٰ ما ذُكر مجازٌ مع مساعدة العَقل علىٰ خلافه.

قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ﴾[1] سالبة جزئية.

قلنا: باطلٌ لأنّه نَقيض قوله ﴿يُدْرِكُهُ الأَبْصارُ﴾[2] وهي موجبة جزئية، ولأنّه يَصح استثناء كلُّ بَصرٍ هو يَدلُّ علىٰ العُموم، كما في استدلالهم في النَقيض. وسَلبُ الإدراك عن الإبصار هَو سلبٌ عن المُبصر. والمَنعُ من التَمّدح باطلٌ لما بيَّنا فانَّ قولَ القائل زيدٌ عالمٌ، آكلٌ، كَريمٌ، قَبيحٌ عند العُقلاء. الفَرقُ بينه وبين المَعدُوم ظاهر فانَّ المَعدُوم لا يصحُّ رؤيته لا لكونه كاملاً في نَفسه، امّا واجبُ الوُجود تعالىٰ فانّه لكِماله يَستحيلُ رؤيته فافترقَ الحالُ.

وقَولهُ: المَدحُ إنّما يَكون بالنَفي مَع الإمكان، ضَعيفٌ لأنَّ إمكان الرؤية يَسلتزمُ الإحاطة التامة بالمرئي وهوَ نقصٌ في حَق أكمل الموجودات.

وأما المَنعُ من التأبيد في لَنْ فهوَ طعنٌ في النَقل من وجُوده، فانَّ أهلَ اللُغة نَصُّوا علىٰ ذلك.

وقولهُ ﴿وَلَنْ يَتَمنَوْه أبداً﴾[3] لا يُنافي ذلكَ، فانَّ المَجاز قد يُستَعمل مع إنّه لفظة التأبيد موجُودة هاهنا، فَعَلمَ أنَّ المرادَ المَجازُ.

وأما استدلالاتهم فَضعيفة أمَّا الأول: فمن وجوه:

أحدها: لا نُسلِّم أنّ صحة الرؤية مُشتركة فأنّها أمرٌ عَدمي لأنَّ جنسَها وهو الإمكان عَدمي، ولأنَّ الجَوهر غَيرُ مرئي علىٰ ما سَلف، ولأنَّ صحة رؤية الجَوهَر نوعٌ مخالفٌ لصحة رؤية العَرض، لأنَّ صحة رؤية الجوهر لا يُعقل في العَرض وبالعكس،

---

(١) الأنعام: ٦.

(٢) الأنعام: ٦.

(٣) البقرة: ٢

ومن شأن الأمور المُتساوية اتحادها في اللَوازم.

الثاني: لمَ قلتم أنّه يَجبُ تعليلها، فأنّه لو كانَ كلُّ حُكمٍ مُعللاً لزم التَسلسُل! وكيفَ يصحُ ذلك وعندكم أنْ كونَ الشيء معلوماً ومذكوراً ومخبراً عنه أحكامٌ غيرُ مُعلّلة.

الثالث: لم قُلتم أنَّ العَلة يَجبُ أنْ تَكونَ مشتركة فانَّ كونَ السَواد مخالفاً للحرارة وبالعكس حُكمٌ مُعَللٌ بالحقيقتين المُختَلفتين. وبالجملة فقد بيّنا فيما سَلف إمكانُ تعليل المُتساويات بالمُختلفات.

الرابعُ: قد بيّنا أنَّ وجودَ كل ماهية نَفسُ حقيقتَها وهو مذهبُ الأشعري، فكيفَ يصحُ أنْ يقالَ لا مشتركَ الّا الوُجود أو الحدوث؟

الخامس: لا نُسلِّم عَدم المُشترك، وعدَمُ العلمِ لا يُوجِبُ العَدم، وكيفَ ذلك وهاهنا وصفٌ آخر وهو الإمكان المُشترك بين الجَواهر والإعراض.

فان قُلتم: كيفَ تَجعلُ الإمكانَ علّةً وهو عَدميٌ حاصلٌ للمَعدومات؟

قلتُ: غرضي إبداء قِسمٍ غَيرَ ما ذَكرت، علىٰ إني أقول لو كانَ الإمكانُ عدمياً فامكان الرؤية عَدميٌ، ولا يلزمُ من حصول العلّة للعدم حُصول المَعلول، لإمكان التَوقف علىٰ شَرط.

السادس: لِمَ لا يَجوز أنْ يكونَ العلّة هي العَدمُ السابق، وهذا ليس بمستحيلٍ عندكم فانَّ عَدم الضدّ يُصحح وجود ضدّه؟

السابع: لمَ لا يجُوز أنْ تكونَ العلّة هي الحُدوث، والحُدوث ليسَ بمتقومٍ بالعَدم، بَلْ هو عبارةٌ عَن مسبوقية وجود الشيء بالعَدم والمسبوقية كيفية للوُجود.

الثامن: يَجوز أنْ تكونُ العلّة هي الوُجود المسبوق بالعَدم.

التاسع: لمَ لا تكونُ العلّة هي الوجُود الممكن؟

العاشر: لمَ قلتم أنَّ مُطلق الوجود اذا كانَ علّةً لزمَ انْ يكونَ وجود الباري تعالىٰ علّةً لهذه الصَحة فانَّ وجوده مخالفٌ؟ وعلىٰ تقدير المساوات لا يتوقف علىٰ شَرطٍ أو يحصلُ مانع. ولا يلزمُ من حُصولِ المُصححِ حصول الصحة فانَّ الحَياة مُصَحِحٌ

لوجُود الشَهوة، وإنْ كانَت غيرُ صُحيحة في بَعض الصَور كالواجب.

الحَادي عشر: هذا الدَليلُ ناهضٌ في رؤية ما يَمتنعُ رؤيته كالطُعوم، والرَوايح، والقَدر، والإرادة.

الثاني عشر: الجُوهَر ملموسٌ، والعَرَضُ كذلك، فصحة المَلمؤسية حُكمٌ مُشتركة، لابدّ له من عَلةٍ مُشتركةٍ هي الوُجود، فَيلزُم أنْ يكونَ صحة المَلموسية ثابتة في حَقه تعالىٰ.

وأمّا الثاني: فلأنَّه مبني عَلى الدوران وقد سَلفَ ضعفه، علىٰ أنَّ ما ذكَروه في كون العلّة غيرُ مركبةٍ رافعٌ للأمور الضَرورية كالماهيات المُركبة.

وعن الثالث: أنَّ مُوسىٰ (علَيه السلام) إنَّما سأل الروْية لأصحابه، وَيدُلُّ عليه قولُه تعالىٰ ﴿**فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أرِنا الله جَهْرَةً**﴾[1]. وأيضاً ليتواقف النقلُ والعَقلُ.

وعن الرابع: إنَّ الروْية مُعلقة علىٰ استقرار الجَبل، فهو مُعلَّقٌ علىٰ المَحال. ونحنُ قد بيَّنا في كتاب (مَعارجُ الفَهم) أنَّ هذه الآية دالةٌ علىٰ إمتناع الروْية.

وعن الخامس: إنَّ النَظرَ المقْرُون بحرف إلىٰ لا يفيدُ الروْية وليسَ سبباً للروْية، ولهذا يقالُ نظرتُ إلىٰ الهِلال فلم أره، نَعمْ يفيدُ طلَب الروْية، وحينئذٍ نقولُ لا يلزمُ من طَلب روْيتهم حصول الروْية ولا إمكانها. أو نقولَ يَجوز أنْ يكونَ المُرادُ إلىٰ ثواب رَبها ناظرة، ويتَعينُ هذا الإضمار لأنَّ النَظر المقرون بـ إلىٰ وُضِعَ لتَقلَيب الحَدقة نحو المَطلوب التماساً لرؤيته وهذا إنَّما يَصحُ في المُتحيّزات. أو نقول أنَّ إلىٰ واحدِ الآلاءِ، فالتقديرُ نعمة رَبها ناظرة.

وعن السادس: إنَّ المقصود من الروْية هناك المَعرفة الحَقيقية التي لا يَعتريه شَكٌ، فانَّه من المُستحيل حَملُ الخَبر علىٰ حَقيقته.

---

(١) النساء: ٤.

البَحثُ الثاني عشر: في أنَّه تعالىٰ غَنيٌّ

ذاتُ واجب الوجُود مستغنيةٌ عَن غَيرها، ويستَحيلُ إنفعالها عنه فيكونُ غنياً، وهذا ظاهرٌ. وأيضاً ذلك الغَير إنْ كانَ واجباً فهو محالٌ لما يأتي، وإنْ كانَ ممكناً إستَندَ إليه فيكونُ مفتقراً إليه، فكيفَ يَعقل إفتقاره إلىٰ ما يَفتقُر إليه؟

والمُتكلمون طَوّلوا في هذا الباب مَع ضَعف براهينهم، ونحنُ نَذكُر هاهنا خُلاصة ما نُقل إلينا من كلامهم.

قال مَشايخُ المُعتزلة: لو كانَ واجبُ الوجود محتاجاً في جَلبِ نفعٍ أو دفع ضررٍ لكانَ مُشتَهياً ونافراً، واللازمانِ باطلان فالمقدمُ مثلها.

بَيان المُلازمة: إنَّ النَفع هو اللذّة والسُرُور وما يؤدي اليهما أو إلىٰ أحدهما، والضَرر هو الألم والغَمّ وما يؤدي اليهما أو إلىٰ أحدهما، واللّذة إدراك المُشتهىٰ، والسُرورِ اعتقادُ وصول النفع أو اندفاع الضَرر، والألم أدراك ما يَنفرُ عنه، والغَمّ أعتقاد وصول الضَرر أو فوات النَفع. وكُلُّ من جَازت عليه المَنفعة والمضرّة جَازت عليه اللذّة والألم، ومَن جازت علَيه هاتان الصفَتان جازت عليه الشَهْوة والنِفرة.

وأمّا بُطلان التالي: فلأنَّه لو كانَ مُشتَهياً فامَّا أنْ يكونَ لذاته فيكون مُشتهياً للشيء الواحد، ونافراً عنه في الوقت الواحد. هذا خلف.

وأمّا أنْ يكون لشهوةٍ قديمةٍ وهو محالٌ، لإستحالة تعدد القديم، وامّا أنْ يكون لشَهوةٍ مُحدَثةٍ فيكونُ مُلجاءً إلىٰ فعل الشَهوة والمُشتهىٰ جميعاً، هذا خلفٌ. ولأنَّه لو كانَ مشتهياً ونافراً لكانَ جسماً والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، والشَرطية ظاهرة فانَّ المُشتهىٰ هو الذي اذا أدرك ما يشتهيه صحَّ جسمُه، والنافر هو الذي اذا أدرك ما يَنفُر عنه فسَدَ جِسمُه، والله تعالىٰ ليس بجسمٍ.

وقال القاضي عَبد الجبار: لا دلالة علىٰ كونه محتاجاً فيجبُ نفيه.

وقال سَديد الدين سالم بن محفوظ ـ صاحب المنهاج من الأمامية ـ[١]: لو كانَ محتاجاً فحاجته إنْ لم تكُن موجودة في الخارج إنـتَفت، ولأنَّ الذهـني إنْ طـابق إستدعى الخَارج والّا فجهلٌ. ولأنَّ المُحتاج محتاجٌ في نفسه وإنْ لم يَوجد الذهنُ، وإنْ كانت موجودة في الخَارج، فإن كانَت واجبة الوجود تَعدد الواجب، وإنْ كَانت ممكنة فانْ إستَنَدَت إلىٰ واجَب الوجود بالإيجاب بشرطٍ، فذلك الشَـرطُ إنْ كـانَ معلولاً للواجب علىٰ الأطلاق لزم قِدَم العالم، وإنْ كانَ بشرط التَسـلسل وإنْ كـان بالإختيار فَهو محال، لأنَّ الحَكيم لا يَفعلُ في ذاته الحَاجة، وإنْ إستَنَدت إلىٰ غَيره فذلك الغَيرُ ممكنٌ وهو محالٌ، وإلّا لزم التسلسل.

ثم أورد علىٰ نَفسه بأنْ قالَ: يَلزمُ مما ذكرتم الدوّر لأنَّ كونه تعالىٰ حكيماً إنّما يَتمُّ بَعد بيان كونه غَنياً، فلو بَنيّتم كونه غَنياً عليه لزَم الدورُ.

وأجابَ بانَّ الحَكيم يُطلق علىٰ معنيين:

الأول: العالِمُ بحقائق الأمور.

الثاني: التاركُ للقبيح الذي لا يَخِلُّ بواجبٍ.

والمقصودُ بالحَكيم هاهنا هو الأول فلا دَور.

وهذه الحُججُ لا يخفىٰ ضَعفُها.

وقيل: لو كانَ محتاجاً في ذاته لكانَ مُمكناً، ولو كانَ مُحتاجاً في صفاته لكانَ وجودُ ذاته متوقفاً علىٰ وجود تلك الصفة أو عدمها المُستَفاديْن من الغَـير، وكـلُّ متوقفٍ مفتقرٌ.

---

(١) الشيخ سديد الدين سالم بن شمس الدين محفوظ السوراني، من اعلام القرن السادس الهجرى استـاد العلامة الحُلّي في الكلام، وقد قرء عليه كتابه (المنهاج) وهو كتاب في علم الكلام، كما قرأ عليه السيد رضي الدين بن طاووس والمحقق الحلي.

البحث الثالث عشر: في أنَّه تعالىٰ واحدٌ

واجبُ الوجود لا يُمكن أنْ يُحمَل علىٰ شيء، والّا فإنْ تميزا بَعد هذا الإشتراك فلا يَخلُوا، أما أنْ يكونَ جهة الإمتياز عارضةٌ لجهة الإشتراك، أو لازمه، أو معروضه، أو ملزومه. فإنْ كانَ ما به الإمتياز عارضٌ إفتقر إلىٰ سَببٍ يقتضي العَرض، فيكونُ كلُّ واحدٍ من واجبُ الوجود إنَّما هو هو بعلّةٍ، وإنْ كان لازماً إستحال التَعدد، وإنْ كان معروضٌ كانَ وجُوب الوجود عارضاً لغيره أعني الوجود المتأكد.

ونحن قد بيّنا فيما سَلف أنَّ الوجودَ نَفسُ الماهية، وأيضاً يفتَقرُ إلىٰ سَببٍ. وقد بيّنا أن ما يَفتقُر إلىٰ سببٍ فهو ممكنٌ. فالواجبُ ممكنٌ، وإنْ كانَ ملزوماً عُرِضَ المَحالان. وأيضاً لو تَعددا فاما أنْ يَمتنعُ عليهما المُخالفة أو لا. والقِسمانُ باطلان.

أما الأوّل: فلأنَّه لو كانَ أحدهما موجوداً بانفراده لصَحّ منه إيجاد الحَركة، والآخر لو انفردَ لصَحَّ منه إيجاد السُكون، فَمع الإجتماع إنْ بَقيت الصحتان فهو المطلوب وإنْ عدمتا فليس أحدهما بقادرٍ فليسَ بإلهٍ، وإنْ عُدِمَت أحديهما فليس بإلٰهٍ.

وأما الثاني: فلأنَّه لو صَحت المُخالفة وأرادا أحدهما الحَركة والآخر السكون، فانْ وقعا أو عُدِما لَزم المحالُ. وإنْ عُدِمَ أحدهما وَوقع الآخر فهو ترجيحٌ من غير مُرجحٍ، وقولٌ بوحدانية الصانع.

لا يُقال: إنَّ كلَّ واحدٍ منهما حَكيمٌ فيتّحدُ فعلاهما لإتحادِ الدّاعي، ولأنَّ كل واحدٍ منهما عالمٌ بكل المعلومات فيكونُ عالماً بوقوع أحد الطرفين فلا يزيل الآخر. ولأنَّ كلَّ واحدٍ منهما عالمٌ بكون الآخر قادراً علىٰ كل مقدورٍ، فإذا خالَف أحدهما الآخر لم يتمكنا من حُصول مطلبيهما، فكانَ هذا العلمُ صارفاً لهما عن المُخالفة. ولأنَّ المَحالُ إنَّما لزَم من الوقوع لا من صحة الوقوع.

لأنّا نجيب عن الأول: بأنّا نفرضُ الكلام في الضدين إشتركا في جهة

المَصلحة، وهذا السؤال ساقطٌ علىٰ رأيِ الأشاعرة [لأنهم لا يقولون بالداعي](١).

وعن الثاني: أنَّ العلمَ تبع الوقوع الذي هو تَبع الإرادة فلا يكونُ مانعاً.

وعَن الثالث: أنَّ العلمَ حاصلٌ لكل واحدٍ منهما فانْ صَرَفهما معاً عُدِمَ النَقيضان، والّا حَصل الترجيحُ من غَير مُرجحٍ.

وعن الرابع: إنَّ المُخالفة لمّا استلزمت المَحال كانت محالاً لأنَّ المُمكن لا يستلزم المَحال.

وللمشايخ طرقٌ اخرى ضعيفة: أحديهما أنَّهما لو إشتركا في القِدَم لتساويا مطلقاً، لأنَّ القِدَم أخصُّ الصفات فَيستلزم عَدم الإثنينية.

وثانيهما: إنَّ الثاني لا دليل عليه فيجبُ نفيه.

وثالثها: لو جازَ اثبات ثانٍ لجازَ إثبات ما لا نهاية له لِعَدم الأولوية.

ونحن قد أعطيناك قانوناً فعلمت منه ضَعف هذه الطرق وأمثالها.

وأعلم أنَّ السَمع لا يتوقفُ علىٰ الوحدانية فيجوزُ إثباتها به.

اوهامٌ وتنبيهاتٌ

زَعم قومٌ من الأوائل أنَّ العالمَ واجبُ الوجود لذاته، وبطلانه قد سلَف.

وذَهبت الثنوية إلىٰ قِدَم النُور والظُلمة، وأنَّ العالَم حَدَث بامتزاجهما. ونحنُ قد سلَف في كتابنا أنَّ النورَ عَرَضٌ لا يقومَ بنفسه، وأنَّ الظُلَمة أمر عَدمي.

ومما زَعموا هاهنا أنَّ النورَ خيرٌ والظُلمة شَرٌ، والخيراتُ حاصلة من النَور، والشُرور حاصلة من الظُلَمة.

وهذا باطلٌ أما أولاً: فلأنَّ البحثَ في الخَير، والشَر، والشَرف، والخِسَّة من الأبحاث الخِطابيّة.

وأما ثانياً: فلأنَّ النَور قد يُظهر الهاربَ مع شَريته، وتُخْفِيه الظُلْمَةُ مع خِيرِيته.

---

(١) زيادة في خ٣.

ومما ذَهبوا إليه هاهنا أنّهما غيرُ متناهيين إلّا من جَهة التقائهما.

وهذاباطلٌ، إنْ عَنوا بالسلب عَدم الملكة، لأنَّ النورَ عَرَضٌ فتناهيه تابعٌ لتناهي محلّه. وقد أسلفنا أنَّ الأجسامَ مُتناهيةٌ.

ومما ذَهبوا إليه أنَّ النورَ حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، سميعٌ، بصيرٌ، متحركٌ لذاته. واختلفوا فذَهبت الصابئة[1] إلىٰ أنَّ القوة علىٰ هذه الإدراكات قوةٌ واحدةٌ تختلف بحسَب الآلات والمَشاعِر.وأثبتَ المانَويّة لكل إدارِكٍ قوة.

وإختلفوا في الظُلمة فالدِّيصانية[2] نَفت عنها هذه الأوصاف. وذَهَبت المانوية إلىٰ أنّها موصوفة بها.

وما بَيّناه من بُطلان ما تقدم آتٍ هاهنا.

[٢/١٩٢] *مسألة:* ذهَبت المجُوسُ[3] إلىٰ اثبات صانعٍ للعالم قادرٌ، حيٌ، حَكيمٌ، غيرُ جسم ولا جسماني، عالمٌ، منزهٌ عن الشُرور والنقائِص سَموه يَزدانْ، ونسبوا الشُرَور إلىٰ الشيطان.

وذهَب بعضهم إلىٰ أنّه مُحدَث وجسمٌ، وسببُ حدوثه أنّه عَرَضٌ ليزدَانْ فِكَرةٌ

---

(١) أو المُغتسلة، قومٌ يزعمون ان نبيّهم هو نبي الله زكريا ـ عليه السلام ـ و يسكنون اطراف الأنهر والجداول، ويُصلّون ثلاث صلوات، ويغتسلون من الجنابة، ومسّ الميت، ويُحرّمون أكل الجزور، والخنزير، والكلب، وشرب المُسكر، والإختتان، والجمع بين إمرأتين، ولا يُطلّقون إلّا بحكم حاكمهم. وبقيت من هذه الطائفة شرذمة قليلة تعيش في جنوب ايران والعراق.

(٢) من المذاهب الثنوية، وهم أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين: النور والظلمة. فالنور يفعل الخيرقصداً واختياراً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً، فماكان من خيرٍ ونفعٍ وطيب وحَسن فمن النور. والشرور والقبائح كلها من الظلمة. وزعموا ان النور حيٌ عالم، قادرٌ، حاس، دراكٌ. والظلام ميت، جاهل، عاجز، جمادٌ وبنوا علىٰ هذه الخرافات مذاهبهم الباطلة.

(٣) هم اتباع زرادشت. ظهرت و انتشرت المجوسية في بلاد فارس و ما جاورها ودان بها مُلوك الفرس حتّىٰ الفتح الإسلامي. ويحيط الغموض بحياة زرادشت ودعوته واصول دينه، وقد تبقى إلىٰ الآن اجزاءٍ صغيرة من كتابه المُسمّى بـ(افستا) وهو عبارة عن مجموعة من الأدعية والترانيم الدينية، وهم يقدّسون النارَ فسمّوا بعبدة النار، وقد بقيت لهم بقية إلىٰ الآن وهي فئة صغيرة تسكن الهند وايران وآسيا الوسطى.

في بَعض الأوقات هي أنّه كيفَ يكونُ حالي لو نازَعني غيرى فتَولّد الشيطانُ من هذه الفكرة. ثم تَحاربا وأصطلحا وجعلا سَيف المُنازعة عند القَمر إلىٰ مدّة.

وهذا الكلام مع ظُهور فساده دلّ علىٰ نقص قابله.

ثُم نقول: الشيطانُ أصلُ الشرِّ وقد صَدر عن صانعهم فيكونُ الذي أثبتوه خيّراً، شِريّراً.

[٣] **مسألة:** ذهَبت النصارىٰ إلىٰ أنّه تعالىٰ واحدٌ ليس بُمتَحيّزٍ، فهو واحدٌ بالجَوهَرية، ثلاثةٌ بالأُقنومية.

وهؤلاء إنْ ارادوا بالجَوهر المعنىٰ المُصطَلح عليه بين الفلاسفة فاكثرُ الناس ينفونه عنه وهو مذهبُنا. وَمن يجعلُ الوجودَ مُغايراً لحقيقته يوافِقُهم علىٰ إطلاقِ الجَوهر بالْمعنَىٰ، وإنْ لَم يُؤذنْ فيه.

وأمّا الأقانيم: فالمُتكَلمون خَبَطوا في مُرادهم منها، وتَجويزُ القولُ فيه أنَّ هذه الأقانيم إما أنْ يكونَ ذواتاً متغايرة ومُغايرةً له تعالىٰ كما تقوله الأشاعرة، وإمّا أنْ يكونَ أحوالاً كما يقوله أبو هاشم، وأما أنْ يكونَ أحكاماً كما يقوله أبو الحسين. فإنْ كانَ الأولُ فهو باطلٌ بما أبطلنا به مذهب الأشاعرة، وإنْ كانَ الثاني فهو باطلٌ بما أبطلنا به مذهبُ أبي هاشم، وإنْ كانَ الثالثُ فهو مُسلمٌ إلّا أنّهم مع القول بكثرة الأقانيم قائلون باتّحادها، وهذه غيرُ معقولٍ علىٰ ما سَلف. والذي حَصَّله متأخروا المتكلمين من قولهم أنَّ أُقنوم الأب اشارةٌ إلىٰ الوجُودِ الذى هو الذاتُ عندهم، وأنَّ أُقنوم الإبن هو عِلمُه، وأنَّ أُقنوم روحُ القُدس هو حياته، ولا منازعة حينئذٍ الّا في اللفظ. الّا أنّهم قالوا هاهنا أنَّ أُقنوم الإبن أعني العَلم إتحّدَ بعيسىٰ فصار إلٰهاً بعد أنْ كانَ انساناً، وأنَّ عيسىٰ هو خالقُ الخَلق وإنّه سَيُحيي الموتىٰ. وإختلفوا في كيفية إتحاده فَقالت اليَعقوبية[1]: إنَّ الكَلمة أعني العِلْم ما زَجت عيسىٰ و خالطته وحَصَل أمرٌ ثالث

(١) فرقة من النصارىٰ أصحاب يعقوب، وقالوا بالأقانيم الثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وانها انقلبت لحماً ودماً فصار الاله هو المَسيح وهو الظاهر بجسده به بل هو هو. وزعم اكثر اليعقوبية أن المسيح جوهرٌ ←

هوالمَسيحُ، فقالوا إنَّ عيسى جوهرٌ من جوهرين، أُقنُوم من أُقنُومَين.

وقالت النَسطوريّة[١]: إنَّ الكَلمة جَعلته هيكلاً وأدّرعتُه إدراعاً، فقالوا إنَّ المَسيح جوهران أقنومان.

وقالَت المَلْكانية[٢]: إنَّ الإتحاد كانَ بالانسان الكُلّي دونَ المَسيح.

وقالَ بعضُهم: إنَّ الإتحاد كانَ بإنْ أثرّت فيه الكلمة كَما تؤثّر الصورة في المرآة من غير انتقالٍ منها إليه.

وهذه الأقوالُ لا يخفىٰ فسادها فانَّه كيفَ يَعقلُ اتحاد صفةٍ هي العِلمُ بذاتٍ هي جسمٌ، ومطلقُ الإتحاد قد بَطل بما أسلفناهُ. ونَزيدُ هاهنا أنَّ بَعد الإتحاد إنْ كانَ المُتحد جوهراً كانَ العَرَضُ جوهراً هذا خلفٌ. وإنْ كانَ عرضاً كانَ الجوهرُ عرضاً هذا خلفٌ، وإنْ لَم يكنْ جوهراً ولا عَرَضاً لزم إرتفاعُ النقيضين، وأيضاً إعدامُهما وإحداثُ ثالثٍ.

واحد، واقنوم واحد، إلّا انه من جوهرين، أو طبيعة واحدة من طبيعتين، فجوهر الإِله القَديم وجوهر الإنسان المحدّث تركبا تركيباً لتركب النفس والبدن فصارا جوهراً واحداً، إقنوماً واحداً وهو الإنسان كله وإلهٍ كله.

(١) فرقة من النصارىٰ أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر أيام المأمون وتصرف في الأناجيل، تزعم النسطورية ان الله تعالى واحدٌ ذو اقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة. وهذه الأقانيم ليست زائدة علىٰ الذات ولا هي هو. واتحدت الكلمة بجسد عيسىٰ ـ عليه السلام ـ، كما يزعمون ان الصلب والقتل وقع علىٰ المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لا هوته.

(٢) فرقة من النصارىٰ وهم اصحاب مَلكا الذي ظهر بارضِ الروم واستولى عليه. ويزعمون ان الكلمة اتحدت بجسم المسيح. ـ عليه السلام ـ وتدرعت بناسوته. ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم ويعنون بروح القدس اقنوم الحياة والمسيح ما تدرع به ابنٌ. وصرحوا بان الجوهر غير الأقانيم وذلك كالموصوف الصفة وعن هذا صرحوا باثبات التثليث. وذهبوا إلىٰ ان المسيح ناسوت كلي لا جزئي وهو قديم أزلي من قديم أزلي وقد ولدت مريم ـ عليها السلام ـ إلهاً أزلياً وأن الصلب قد وقع علىٰ اللاهوت والناسوت معاً.

البَحثُ الرابعُ عَشر: في أسمائه تعالى

اعلمَ أنَّ الإِسم قد يكونُ هو المُسمىٰ، وذلك لأنَّ الإِسم عبارةٌ عن اللَفظ الدالّ [بالاستقلال](١) المُجرَّد عن الزمان. والإِسمُ أشارةٌ إلىٰ اللفظ الدّل علىٰ مُسمَاه، ومن جملة المُسّميَات لفظة الإسم، وقد يكونُ مغايراً له كالجدار الدَالّ علىٰ معناه المُغاير للفظه.

اذا عَرفت هذه فنقولُ: الإِسمُ اذا أُطلق علىٰ الشيء فأما أنْ يكونَ المُسَّمىٰ به ذاتُ الشيء، أو ما يكونُ داخلاً فيها، أو ما يكونُ خارجاً عنها. والدّال علىٰ الخارجي إما أنْ يكونَ دالاً علىٰ الموصُوفية بتلك الصفة، أو علىٰ ذلك الشيء مع كونه موصوفاً بتلك الصفة. والدّال علىٰ الصفة إما أنْ يكونَ دالاً علىٰ صفة حقيقيةٍ فقط، أو إضافيةٍ فقط، أو سلبيةٍ فَقط، أو مايَتَركبُ من هذه الأقسام.

وإختَلف الناسُ في أنّه هل لذاته تعالىٰ أسمٌ أم لا؟

أنكر الأوائل، لأنَّ الواضعَ إنْ كانَ هو الله وقَصَد تعريف نفسه تعالىٰ فهوَ محالٌ، أو تعريفَ غيره ذاته فهوَ أيضاً محالٌ، وإنْ كانَ غيره فلابدَّ وأنْ يكونَ ذلك الغَير عارفاً به، وقد بيَّنا أنَّ حقيقته تعالىٰ غَيرُمعقولة للبشَر.

وقد ظَهَرَ أنَّ هذه المسألة فرعٌ علىٰ قولنا ذاته تعالىٰ مَعقولة أو لا.

وإتّفقوا علىٰ أنّه يَستحيلُ أنْ يكونَ له أسمٌ دالٌ علىٰ جزءُ معناه، فإنَّه غَيرُ مركبٍ فلا جزءَ له. وأمَّا الألفاظ الدالة علىٰ الصَفات فقد مَنعَها قومٌ، والأصلُ الذي يُبنىٰ عليه إنَّه هل يَجوزُ وصفُ الله تعالىٰ بشيء مما يوصف به غيره أم لا؟

إتفقَ جمهور المسلمين علىٰ ذلكَ وذهبت المَلاحدة وجُهَم بن صَفوان(٢) إلىٰ المَنع من ذلك. قالوا لأنّا لو وصفناه بما نَصفُ به غيره لوَقعت المُشاركة ثُمّ تَفتقرُ إلىٰ مُميّزٍ

---

(١) زيادة في خ٣.

(٢) هو أبو مُحْرِز جُهَم بن صفوان مولىٰ لبني راسب، وكانت الجهمية معارضى المعتزلة. واتفقت الجُهمية والمعتزلة في القول بخلق القرآن و بنفي الصفات عن ذات الله، وقُتل جُهم سنة ١٢٧ هـ في مرو علىٰ يد سالم ابن أهواز المازني.

فيقعُ التركيب.

وهذا خطاءٌ فإنَّ التركيبَ إنَّما يَقع علىٰ تقدير المُشاركة والمُباينة بالذاتيات، ومعَ ذلك فقد أنكروا الإجماع والقرآن الذي وَصَف فيه الله تعالىٰ نفسه بكونه قادراً، عالماً، وغيرُ ذلك.

البَحثُ الخامسْ عشر: في بقية الصَفات علىٰ رأي الأوائل

قالوا: قد ثَبت أنَّ الأمور العَالية لا يجُوز أنْ يَفعل شيئاً لأجل الأمور السَافِلة لأنَّه يكونُ نقصاً ولا شكَّ في وجود الأمور العَجيبة وأنَّها لم تُخلقْ عبثاً فلابدَّ فيها من حِكمةٍ وقَصدٍ. ظاهرُ ذلك يقتضي المُناقضة وطريقُ الجَمع أنْ يُسنَد الأفعال المُحكَمة إلىٰ العِلم، فانَّه تعالىٰ عالمٌ بنظام العَالم وما عليه كمالُ الوجود، وعلمهُ سببٌ في فيَضانه من غَير تَجدُّدِ إرادةٍ حَدَثت بَعد تَرددٍ، وهذا هو معنى العناية لله تعالىٰ.

ونَحنُ لما أفسدنا أصلهم بَطَل ما فرَعُّوا عليه. قالوا: وهَو تعالىٰ حَيٌ لأنَّ الحَيَّ هو الدَرّاك الفَعَّال، وقد ثَبتا له تعالىٰ لأنَه مُدركٌ لكلّ مَعقولٍ، وموجدُ كلّ موجودٍ بذاته أو بواسطةٍ، وهو تعالىٰ جوادٌ لأنَّ الجُودَ هو أفادة ما ينبغي لا لعوضٍ والله تعالىٰ قَد فعَلَ الوجوُد الذي ينبغي للمُمكنات من غير عَوضٍ ولا غَرضٍ فيكونُ جواداً.

قالَ بعضُ المتأخرين: لو لَم يكن القَصدُ من إيصال النَفع إلىٰ الغَير معتبرٌ في الجُود لكانَ الحَجَر الواقعُ علىٰ رأس عدّو إنسانٍ جواداً مِنْ حيثُ أمات عَدُوه لا لقَصدٍ.

أجابَ بعضُ المُحقّقين: بأنَّ الجَواد إنَّما يكونُ جواداً اذا صَدَر عنه ما ينبغي بالذّات، أما اذا صَدرَ عنه ما ينبغي بالعَرَض فليسَ بجوادٍ، والحَجر لم يَصدُر عنه بالذّات ما ينبغي بالعَرض لأنَّ الحاصلَ منه حركته الطَبيعية وهي إستفادةُ كمالٍ لنفسه، ووقوعه علىٰ رأس إنسانٍ إنَّما يَحصلُ بالإتفاق الذي هو بالعَرض، والوقُوع علىٰ الرأس لا يقتَضي الموتُ بل يقتضي إختلال أوضاع الأعضاء، وللموت سببٌ آخر بالذّات يَحصلُ عقيبه. ثم إنَّ المُقتضي للموتِ لا يكونُ مقتضياً لموتِ عدوّ

إنسانٍ آخر بالذّات بل بالعَرض، ثم المُقتضي لموتِ عَدوّ إنسانٍ لا يكونُ مقتضياً لوصُول فائدةٍ إلىٰ ذلك الإنسان بالذّات بل بالعَرض.

وأعلم أنَّ المُتكلّمين إدّعوا الضَرورة في أنَّ مَن يَفعلْ شيئاً لا لقصدٍ فانَّه لا يكونُ جواداً. والطَعنُ في المَثال لا يكونُ طعناً في هذا الحُكم القطعي.

مسألة: قالوا الباري غَنيّ مطلقاً، أي في ذاته، وفي صَفاته الحقيقية، وفي صَفاته الحقيقية المُستَلزمة للإضافة، فَمن إحتاج في شيء من هَذه الثلاثة إلىٰ الغَير فهو مفتقرٌ وهو تعالىٰ مَلِكٌ لأنّه غَني مطلقاً، وكلُّ شيء مفتقرٌ إليه في كلُّ شيء، وله ذاتُ كلُ شيء. والمَلِكُ من إستَجمع هذه الثَلاث. وهو تعالىٰ تامٌ لأنَّه واحدٌ، واجبٌ من كلّ جهة يَمنعُ تَغيّره، وكلُّ ما من شأنه أنْ يكونَ له فهوَ حاصلٌ له بالفعل. وهو أيضاً فوق التَمام لأنَّ ما حَصل لغيَره من الكَمالات فهو منه، وهَو حقٌ مَحضٌ لأنَّه لـمّا وَجب في صفاته وذاته لَم يكنْ قابلاً للعَدم والبُطلان، فذاته أحقُّ من كُل حَقٍّ. وهوَ خيرٌ مَحضٌ لأنَّ الشَر عبارة عن عَدم كمال الشيء من حَيثُ هو مُستَحقٌ له، وواجبُ الوجود يستحيلُ أنْ يكونَ فاقدَ الكَمال في وقتٍ مّا فَذاتُه مبرأةٌ عَن الشُرور. وهو تعالىٰ حكيمٌ لأنَّ الحِكمة مَعرفة الأشياء ولا عرفان أتمَّ من عِرّفانه. وقد يُرادُ بالحِكمة صُدور الشيء علىٰ الوَجه الأكمل، وقَد بيَّنا ذلك في حَقه تعالى. وهو تعالىٰ جَبارٌ بمعنىٰ أنّه جَبارٌ لما بالقُوة بالفَعل والتَكميل، وقَهّارٌ بمعنى أنَّه قَهَّارُ العَدم بالوجود والتَّحصيل، وهوَ تعالىٰ قَيّومٌ بمَعنىٰ أنّه قائمٌ بذاته مُقيمٌ لغيره.

كلامٌ كلي في الصِّفات

قَسَّم الأوائلُ الصِفةَ علىٰ أربعة أقسام:

أحدها: الصفة الحَقيقية التي لا يَلزُمها الإِضافة كالسَواد والبَياض.

وثانيها: الصَفة الحَقيقية التي يَلزمها الإِضافة، ولا يَتغيرُ بتَغيُّرها كالقُدرة.

وثالثها: الصفة الحقيقية التي يَلزُمها الإِضافة، ويتّغير بتَّغيرها كالعِلم.

ورابْعها: الصفة الإِضافية المَحضةُ كالتيامن والتياسر.

وقالوا أيضاً: الصِفاتُ التي من باب الوُجود للأشياء إما أنْ تكون بحيث يجوزُ أنْ يكونَ الشيء المُوصوف سبباً لها، سواءٌ أُعتبر ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً، وذلك كإمكان الوجود للماهيات المُمكنة الوُجود، فإنَّ إمكانَ الوُجود لها هذا سَببيله، ومثل هذا الشيء قَد يَجوزُ أنْ يكونَ له حالةُ الوُجود والعَدم كالحادِثات فيكونُ كلُّ واحدةٍ من الحَالتين متصفاً بتلك الصفة، وقد يَجوز أنْ يكونَ له أحدىٰ الحَالتين لا غَير،وهي الوُجود كالأوليّات فيكونُ في تلك الحَالة الواحدة مُتصفاً، وأمَّا أنْ يكونَ بحيثُ لا يَجوز أنْ يكونَ الشيء الموصوف بها سبباً لها بل سَببها أمرٌ من خارج. ثم إنْ أعتُبِر موجوداً صَحَّ أنْ يكونَ موصوفاً بتلك الصفة، وإنْ كانَ غيرُ موجودٍ فلا يَصحُّ مثل هذا الشيء. أيضاً يصح أنْ يَعتَبر له في نفسه حالتا الوُجود والعَدم ولكنّه إنّما يجوز أن يكون مُتَّصفاً بتلك الصفة في إحدى الحالتين وذلك كالوجود للماهيّات المُمكنة الوُجود، فانَّ كلّ ماهيةٍ مُمْكنة الوجُود، فانَّها توصَفُ بالوُجود حالة كونها موجودةً، ولا يَجوز أنْ يكونَ الماهيةُ سبباً لهذه الصفة، بل يكونُ أبداً سببهُ أمرٌ من خارج. وأما أنْ يكونَ بحيث لا يَجوز أن يكونَ الموصوف بها سبباً لها ولا أيضاً أمرٌ من خارج سبباً لها، ولا أيضاً يصحُّ لمثل هذ الشيء أنْ يكونَ له حالتا وجودٍ وَعدمٌ، بل ليسَ له الّا أحدىٰ الحالتين وهي الوجود وذلك مثلُ وجوب الوُجود للأول فانَّه لا يجوزُ أنْ يكونَ هو نفسهُ سبباً لوجوبِ وجودِه، ولا أمرٌ من خارجٍ سَببٌ لذلك، ولا يَجوزُ أنْ يكونَ له حالتا وجودٍ وعَدمْ.

المنهج السادس

في العَدْل

وفيه مباحثٌ، الأول:

الفعل على ضربين إمّا أنْ يكونَ له وصفٌ زائد علىٰ حدوثه، وإمّا أنْ لا يكونَ.

والثاني كحركة النائم والسّاهي.

والأولُ علىٰ ضربين: حَسنٌ وقَبيح.

والحَسنُ علىٰ ضربين: أحدهما أنْ لا يكونَ له وصفٌ زايد علىٰ حُسنه وهو المُباح. والثاني أنْ يكونَ له وصفٌ زايدٌ عليه، وهو علىٰ قسمين: أحدهما أنْ يكونَ المَدحُ متعلقاً بفعلِه من غير ذَمّ في تركه وهو المَندوب. والثاني أنْ يكون المَدحُ متعلقاً بفعله والذّمُ بتركه، وهو الواجبُ، والقبيحُ هو الحَرامُ وهو الذي يَستَحق فاعلُه الذّمَ.

إذا عَرفت هذا فنقُول: ذَهبت المُعتزلة إلىٰ أنَّ الأفعال حَسُنت لوجوهٍ يقع عليها، وقَبُحَتْ لوجوهٍ يقعُ علَيها من غَير أنْ يكونَ للآمر والناهي في ذَلك مَدخلٌ.

وعَنوا بالوجوه إقتران أُمورٍ راجعةٍ إلىٰ النَفي أو إلىٰ الثُبوت بحدوثها، فَيقضي العَقلُ عند العلم بتلك الوجوه أنَّ للفعلِ مدخلاً في الذمّ أو لا مدخل له، وكذلك في

الإِخلال.

وذَهبَت الأشاعرة إلىٰ أنَّ الأفعالَ إنَّما حَسُنت بأوامر الشرع، وإنَّما قَبُحت بنواهيه.

والحَقُّ عندي مَذهبُ المُعتزلة، والدَليلُ عليه أنَّ العُقلاء بأسرهم يَمدحوُن رادّ الوَديعة ويَذمُونَ الظالِم، فإذا طُلِبَ منهُم العلّة في ذلك رَجَعَوا إلىٰ أنَّ الردَّ حَسنٌ يَستّحقُ فاعله المَدح، والظُّلم قَبيحٌ يستحق الذَّم، ولولا علمُهم باسناد الحُسن والقُبح إلىٰ الوجوه والإِعتبارات التي يَقعُ عليها الأفعال، وإلّا لمَا صحّ لهُم إسنادهما إليها.

ولمشايخ المُعتَزلة طريقٌ آخر وهو أنَّ الضَّرر مثلاً إنَّما يقبُح اذاكانَ ظُلماً، واذا إنتفىٰ الظُّلم إنتفى القُبح. ودورانُ الأثر مَع الوَصف مشعرٌ بالعلّية.

ونَحنُ قد بيَّنا فيما سَلف ضَعفُ الدوران.

[١/١٩٥] ***مسألة:*** ذهَبت المُعتزلة إلىٰ أنَّ العِلمَ بحُسن الأشياء وقُبحها عقليٌ، فبَعضُه ضَروري كَحُسنِ ردَّ الوَديعة، وحُسنِ الصِدق النَافع وبَعضُه نظري كحُسنِ الصِدق الضّار.

وَذَهبت الأشاعرة إلىٰ أنَّ ذلك معلومٌ بالشرع وأنّه لا حُسنَ ولا قُبحَ في العَقل، فالظُّلمُ لو أمَر الله به لكانَ حَسناً، ولو نَهىٰ عَن ردّ الوَديعة لكانَ قبيحاً.

وذَهَبت الأوائل إلىٰ أنَّ العِلمَ بحُسنِ الأشياء وقُبحها مستفادٌ من العَقل العَمليّ.

والعَدليّة قد أستدلوا علىٰ مذهبهم بوجوه:

أحدها: إنّا نَعلمُ بالضرورة حُسن ردّ الوَديعة وقُبح الظُّلم، فانَّ أحداً لو ضَربَ غيره علىٰ طولِه، أو قصره، أو لونه، أوكونِ الكواكب في السَماء، فإنَّ العقلاءَ بأسرهم يُسارعون إلىٰ ذَّمه وإنْ فُرضَ عَدمُ الشَرع.

الثاني: إنَّ كثيراً من العُقلاء قد إعترفوا بحُسنِ الأشياء وقُبحها كالهِند والمُلحَدة.

الثالث: لو لَم نَعلمُ بالعَقلِ قُبح بَعض الأشياء وحُسنَها لم نَعلمُها بالشَرع، والتالي باطلٌ اتفاقاً فالمَقدمُ مثله.

بيان الشرطية: اذا لَم نَعلمُ قُبحِ الكذب، ثمَّ قالَ لنا الله تعالىٰ إنَّ هذا الشيء قَبيحٌ، أو نهانا عنه، أو أمرنا بشيء، أوقال لنا إنَّه حَسنٌ، جَوّزنا الكذبَ في خَبره، وإن ينهانا عن الحَسن ويأمرنا بالقَبيح لأنَّا حينئذٍ لم نكُن عالمين بانَّه حَكيمٌ لا يَفعلُ القَبيح، فَوجبَ القولُ بسابقية العِلم بوجوه الأفعال وبحكمته تعالىٰ.

الرابع: إنَّ الحُسنَ والقُبح لو استندا إلىٰ الأوامر والنواهي مطلقاً، أو لشرط القصد من الآمر والناهي لزَم تَحسينُ الكُفر الذي يأمر به الكافر، وتَقبيح الإيمان الذي يَنهىٰ عنه.

فان قالوا: إنَّما المؤثرُ هو أمرُ الله من حَيثُ أنَّه خالقٌ ومُنعمٌ.

قلنا: وأيُّ تأثير لكونه خالقاً ومُنعِماً؟

فان قالوا: الخَالقُ يَجبُ طاعته.

قلنا: عِلمُكُم بوجوب الطاعة إنْ استندَ إلىٰ العَقل اعترفتُم، وإن إستَند إلىٰ السَمع فنَحنُ إنَّما ألزمناكم في الشَرع لِمَ كان أمره واجبُ الأتّباع.

فان قالوا: الخَالقُ المالكُ لعبيده، لأمره ونَهيه تأثيرٌ في التَحسين والتَقبيح، كالمالك منا لأذنه تأثيرٌ في حُسن تناول مُلكه، ولَنهيه تأثيرٌ في قُبحه دون مَن ليس بمالكٍ.

قلنا: إنْ استندتُم في العلم بحُسن تصرف المَالك في مُلكه إلىٰ العَقل إعترفتم، وإنْ كان إلىٰ الشَرع سقَط كلامكم لأنَّا ألزمناكم فيه.

الخامس: لو جَوّزنا كونَ الهند إعتقدتْ حُسن الصدق وقُبح الظُلم لشُبهةٍ لا لقَضاء العَقل، لَجوّزنا أنْ يكونَ بعضُ البلاد يعتقدونَ قُبح الصدق وذَمَّ من استعمله والإستخفاف بالمُحسِنين والإساءة إليه، والإحسانُ إلىٰ المُسيء لأجل شُبهةٍ عَرضت لهم لأنَّ العَقل غَيرُ قاضٍ بواحدٍ مُنهما، ولمَّا كانَ هذا باطلاً قطعاً فانَّ العُقلاء بأسرهم لو أخبرهم مُخبرٌ بذلك لسارعوا إلىٰ تكذيبه بناءً منهُم علىٰ أنَّ ذلكَ ممتنعٌ عقلاً،

فكذلك الأول.

وأحتّجت الأشاعرة علىٰ مَذهبهم بوجوه:

الأول: العِلمُ بقُبح الأشياء وحُسنها لو كانَ ضرورياً لوجَب مساواته لإعتقاد كون الكُلّ اَعظمُ من الجُزء، لعدم التَفاوت في الضَروريات، ولكانَت العُقَلاءُ بأسرهم مشتركة فيه. ولو كانَ نظرياً لكانَ خرقاً للإجماع لأنَّ العُقَلاء بين قائلين بعَدم العلم بذلك مطلقاً، وبين قائلين بالعلم به بالضَرورة.

الثاني: إنَّ النَبي اذا هَرَب من إنسان قاتلٍ، فاخبارُه به مع السؤال إنْ كانَ حَسَناً لزَم حُسن الظلم، وإنْ كانَ قبيحاً لَزمَ قُبح الصدق.

الثالث: إنَّ الله تعالىٰ كلَّف أبا لهبٍ بالإيمان بَجميع ما أخبر به ومن جُملته أنَّه لا يؤمن، فيكونُ مكلفاً بالجَمع بين النَقيضين.

الرابع: إنَّ الله تعالىٰ علمَ من الكافر أنَّه لا يُؤمن، فتكليفُه الإيمانَ تكليفٌ لما لا يُطاق.

الخامس: إنَّ مَن قالَ لأُكذِبَّن غداً، إنْ حَسُنَ صدقه لَزِمَ حُسن الكذب، وإنْ قَبُح لَزِمَ قُبح الصدق.

السادس: إنَّ الله تعالىٰ فَعل الجَهل لأنَّه إنَّما يَحصلُ عقيب النَظر، والنَظرُ مجموعُ علومٍ لا يَستلزم الجَهل، وإلّا لكانَ الصَادقُ كاذباً، هذا خلفٌ.

السابع: لو كانَ الفعلُ قبيحاً لكانَ إمّا منَ الله تعالىٰ وهو باطلٌ اتفاقاً، أو من العَبد وهو باطلٌ لأنَّ أفعال العَبد اضطراريةٌ علىٰ ما يأتي.

الثامن: لو كانَ الفعلُ حَسناً وقَبيحاً لوجهٍ عائدٍ إليه، لكانَ المَعلولُ سابقاً علىٰ العلّة، والتالي باطلٌ فالمقدمُ مثله.

بيانُ الشَرطية: إنَّ قُبح فعل الظُلم حاصلٌ قبلَ وجود الظُلم، فلوكانَ قُبحه معلّلاً به لَزِمَ التقدم.

التاسع: إنَّ المعدوم قد يَتّصفُ بالحُسن والقُبح فلا يكونانَ من صَفتين ثُبوتيين.

بيانُ الأول: إنَّ ما كانَ حَسناً كانَ تركه قبيحاً والتَركُ عَدميٌ، ولأنَّ الأفعال

الحَسنة والقَبيحة قبل دخُولها في الوَجود تكونُ حَسنة وقَبيحة.

العاشر: إنَّ جَهة قُبح الكَذب إنْ كانَت عائدةً إلىٰ مـجمُوع حُـروفِه الذي لا وجودَ له كانَ المعدوم موصوفاً بالقُبح الثبوتي، وإنْ كانَت عائدة إلىٰ كلّ واحدٍ من الحُروف كان كلُّ حرفٍ كذباً، وكلُّ كذبٍ خبرٌ، فكلُّ حرفٍ خبرٌ.

الحادي عشر: اذا قالَ القائلُ زيدٌ في الدار ولم يكُن فيها كانَ قبيحاً، فالمُقتضي للقُبح إنْ كانَ ذات تلك الألفاظ مطلقاً لزمَ القُبحُ وإنْ طابَق، وإنْ كانَ بانضمام عَدم كونُه في الدَار كانَ العَدمي مُقتضياً للثُبوتي، وإنْ كانَ المجموع كان العدمُ جزءً من العلّة، وإنْ كانَ أمراً آخر فذلك الآخر إنْ لَم يكن لازماً لتلك الألفاظ مع عَدم كونه في الدار لم يَكن الكذبُ قبيحاً، وإنْ كانَ لازماً فعلّة اللُزوم إمّا تلك الألفاظ مطلقاً أو مع العَدم، ويعودُ البَحثُ.

الثاني عشر: لو كانَ القَبيحُ صفةً حقيقيةً لما إختلف بإختلاف الوَضع، والتالي باطلٌ فالمقَدم مثلهُ، والشرطية ظاهرة.

وبيانُ بطلان التالي: إنَّ الوَاضع اذا وضَع قولنا (قامَ زيدٌ) لغير الخَبر لم يكُن التَلفظ به قبيحاً عند عَدم قيام زيد.

والجَوابُ عن الأول: المَنعُ من حصول التَفاوت، سلّمنـا لكـنْ لا نُسـلّم أنَّ التفاوت في العُلوم يُخرجها عن كونها ضرورية، فانَّ بعضَ التصديقات البَديهية يكونُ أجلىٰ من بَعضٍ عنَد كون تَصوراتها أجلىٰ.

وعَن الثاني: إنَّ المُخبَر يَجبُ عليه التورية بحيثُ يَخرج بها عَن الكذب.

لا يقالُ: فَيلزمُ من ذلك عَدم الوثوق بأخبار الله تعالىٰ!

لأنّا نقول: لو أخبَرنا الله بخبرٍ يدلُ ظاهره عَلى أمرٍ مع عَدم إرادة ذلك الظاهر. وعدمُ قرينة صارفة عَنه لكان الحَكيم مُلْغزاً، وهو قبيحٌ بخلافِ ما نَحنُ فيه.

وأيضاً: إذا تَعارض قَبيحان وَجبَ المصيرُ إلىٰ أقلهما قُبحاً.

وأيضاً: القُبح قد يتَّخلفُ عن الكذب في بَعض المواضع لمانع، ولا يَخرُج ذلك الكذبُ عن مقتضاه، ولا يلزِمُ من ذلك أنْ يكونَ كلُّ كذبٍ محتملاً لذلك المانع.

كما أنَّ الأحكام العقلية الضَرورية قد يتَّخلفُ في بَعض المَواضع لمانعٍ، ولا يَنثَلمُ بما يَذكُره السُوفسطائيون.

وأيضاً: هذا الكذبُ فيه جهةُ حُسنٍ لامن حيثُ كونه كذباً، بل من حيثُ إشتماله علىٰ التَخلُص، وفيه جهةُ قُبحٍ وهي كونه كذباً. والجهتانُ متغايران وما فيه جَهة القُبح فهوَ ملازمٌ لها، وما فيه جهة الحُسن فهو ملازمٌ لها من غير تَغيّرٍ.

وعن الثالث: إنَّه كَلَّف أبا لهَب من حيثُ أنَّ الإيمان ممكنٌ لا من حَيثُ وقوع الإخبار بأنَّه لا يؤمن.

وهذا بعينه جوابٌ عَن الرابع: فانَّ العِلمَ لا يخرُج المُمكن عن إمكانه، والكافرُ مكلفٌ بالإيمان من حَيثُ هو مُمكنٌ لا من حيثُ فرضُ العِلمْ، فانَّك اذا فرَضت العِلمَ بالكُفر حاصلاً فقد فَرضَت الكفرَ لأنَّ العِلمَ لابد فيه من المُطابقة ومع فرضَ أحد طرفي النَقيض لا يُمكن فرضَ الآخر.

وعن الخامس: إنَّه يَجبُ ترك الكذب في غدٍ لأنَّه اذا كذبَ في الغَد فَعلَ شيئاً فيه جهتا قُبحٍ عليه وهو العَزم علىٰ الكذب وفعلِه، ووجهاً واحداً من وجوه الحَسَن وهو الصِدقُ. واذا ترك الكِذب يكونُ قد ترك تتَمةُ العَزم والكِذبَ وهما وجها حَسَنٍ وفَعل وجهاً واحداً من وجوه القُبح، وهو الكذب. ولا شك أنَّ الثاني أولى.

وعن السادس: أنَّ الجَهل لازمٌ من المُقَدّمات الفاسدة الحاصلة للإنسان بسَبب قوته الوَهمية، وتَرك استعمال قوته العَقلية.

وعن السابع: ما يأتي من كونِ الفِعل مخلوقاً للعبد.

وعن الثامن: أنَّ الظُلمَ إنَّما يَقبُح قبل وجوده، علىٰ إنَّ معنىٰ أنَّ الفاعلَ اذا فَعَله كان بحيثُ يَستحق الذّم. وهذه الحَيثية ليستْ أمراً ثُبوتياً كما يقولُ النّارُ علّة في الإحراق، وإنْ كَانت النّارُ معدومة علىٰ معنىٰ أنّها بحيثُ لو وُجدت لَصدرت عنها الحرارة.

وأيضاً: فنحنُ نَمنع من كون الحُسن والقُبح وصفَين ثبوتيين. وهذا هو الجوابُ عن التاسع.

وعن العاشر: إنّكُم بالإعتبار الذي عَقلتم كونَ الكلام خبراً أو صدقاً وكذباً، إعقلوا به كونه قبيحاً وحسناً.

وعن الحادي عَشر: أنَّ العلّة هي الخَبرُ بشرط أنْ لا يكونَ مطابقاً، ولا يلزمُ من ذلك تعليلُ الأمر الوجودي بالأمر العدمي.

وعن الثاني عشر: إنَّ إخبارَ الكاذب هو المُقتضي للقُبح وهو معنىً معقولٌ وإنْ إختلفت عليه العبارات.

البَحثُ الثاني: في أنّا فاعلون

أدّعىٰ أبو الحُسين البَصري وجَماعة أنّه ضروري، وهوَ الحَقُّ عندي.

وذَهبت طائفة من المُعتزلة، وبَعضُ الإمامية، والزيدية[١] إلىٰ أنَّ العِلمَ بذلك كَسبيٌّ.

وذهبَ جُهم بن صفوان إلىٰ أنّه لا فاعلَ إلّا الله تعالىٰ.

وذهَبَت الأشاعرة، والنَجّارية[٢] إلىٰ أنَّ المُحدِث هو الله تعالىٰ لا غير، وإنَّما العَبدُ مكتسبٌ. وهؤلاء أثبتوا للعَبد قدرة ونَسبوا الفعلَ إلىٰ الله تعالىٰ.

وأما جُهَم فانَّه لم يَثبت قدرة للعَبد.

ثمّ إختلف القائلون بالكَسب في تَفسيره، فذهب الأشعري إلىٰ أنَّ مَعناه أنَّ الله تعالىٰ أجرى العَادة بأنَّ العَبد متىٰ إختار الطَاعة فَعلها فيه وفَعلَ القُدرة عَليها، والعَبدُ متمكنٌ من الإختيار وإنْ كَانت القدرة عنده لا أثر لها في الفعل. وذهبَ أصحابه إلىٰ أنَّ معنى الكَسب هو أنَّ القُدرة الحَادثة لها أثرٌ في الفعل، وذلكَ الأثرُ غيرُ الإحداث

---

(١) اتباع زيد ابن الإمام علي إبن الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب ـ عليهم السلام ـ ذهبوا إلى أنّ الامامة تكون في أولاد فاطمة ـ عليها السلام ـ دون غيرهم، لكنهم شرطوا في الإمام أن يكون عالماً، شجاعاً، سخياً، يخرجُ بالسيف، وهم أصناف ثلاثة: الجارودية والسليمانية والبترية.

(٢) اتباع الحسين بن محمد النجار توفى (٢٣٠ هـ) وأكثرهم من المعتزلة من الري وهم أصناف لكنهم متفقون في الأُصول. وينقسمون إلىٰ برغوثية، وزعفرانية، ومستدركة.

وزايدٌ عليه.

فذَهبَ بعضُهم إلىٰ أنَّ ذلك الأثر كونُ الفعل طاعةً، ومَعصيةً، وسفهاً، وعبثاً، وغيرُ ذلك من الصفات، وهي مُتناول التكليف وبها يستَّحِقُ المَدحُ والذَّم.

وذهبَ آخرون إلىٰ أنَّ ذلكَ الأثرِ غيرُ معلوم.

وذهبَ أبو اسحاق إلىٰ أنَّ الفِعلَ يقعُ بقدرة الله تعالىٰ وبقدرة العَبد.

ومَذهبُ الأوائل أنَّ الله تعالىٰ يَفعلُ الإرادة والقدرة في العَبد، ثمَّ هما يُوجبان الفِعلَ. وهو قولُ أبي الحُسين البصري، وأمام الحَرمين.

لنا: إنَّ كلَّ عاقلٍ يَعلمُ بالضرورة حُسنَ المَدح علىٰ الإحسان وقُبحَ الذَّم عليه، وحُسنَ الذَّم علىٰ الإساءة، ولولا علِمنا يكون الفعلُ صادراً عنا وإلّا لمَّا صحَّ منا ذلك.

لا يُقالُ: حُسنِ المَدح علىٰ الفعل إنَّما يكونُ بعد العِلمَ بكونِ الفعلَ صادراً عن المَمدوح، وكذلك الذَّمُ فلو جَعلتُموه مقدمة في العِلم بذلك لزَم الدور.

لأنَّا نقولُ: لا نَجعلُه مقدمة للعِلم بكونِ العَبد فاعلاً، وكيفَ ذلك مع أنَّا أدَّعينا الضَرورة في ذلك بَل جَعلناه مقدمة في كون ذلك العِلم ضرورياً.

ومَشايخُ المُعتزلة يَلزمُهم هذا السؤال، وإستدّلوا علىٰ مذهبهم بوجوه:

الأول: أنَّ أفعالَ العباد لو كانَت مخلُوقة لله تعالىٰ لِما بقي فَرقٌ بين حركاتنا وحركات الجَماد مع أنَّ البَديهة قاضية بالفرق.

الثاني: أنَّ أفعالنا لو كانَت مخلوقة لله تعالىٰ لَقبُح منه تكليفنا، والتالي باطلٌ اجماعاً فالمُقدم مثله، والشرطية ظاهرة.

الثالث: يلزَم الظُلم، فانه يَخلقُ فينا الفَعل ويعذّبُنا عليه.

الرابع: أنَّ أفعالنا توجدُ عند دَواعينا وتَنتفي عند صوارفنا، فلولا إستنادُها إلينا وإلّا لجازَ أنْ يَقع وإنْ كرهناها، ويَعدُم وإنْ أردناها.

الخامس: أنَّ الله تعالىٰ قد أضاف الفِعل إلىٰ العَبد بقوله: ﴿فَوَيلٌ للَّذينَ

يَكتُبونَ الكِتابَ بأيدِيهم﴾[١]، **﴿إنْ يَتبُعونَ إلّا الظَّن﴾**[٢]، **﴿حتىٰ يُغَيّروا ما بأنفُسِهِم﴾**[٣]، **﴿بَلْ سَولتْ لكُم أنفُسكُمْ أمراً﴾**[٤]، **﴿فَطَوعَتْ لهُ نَفسُه﴾**[٥]، **﴿مَنْ يَعمَل سُوءً يُجزَ بِه﴾**[٦]، **﴿كلُّ إمرِىءٍ بما كَسبَ رَهِيْنٌ﴾**[٧]، **﴿إلّا دَعَوتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُم لي﴾**[٨]

السادس: أنّه تعالىٰ مَدحَ المؤمن علىٰ إيمانه، وذَمَّ الكافرَ علىٰ كُفره، وَوعَد بالثَواب علىٰ الطاعة، وتوعّد بالعقاب علىٰ المَعصية بقوله: **﴿اليومَ تُجزىٰ كلُّ نَفسٍ بِما كَسَبَتْ﴾**[٩]، **﴿فَاليَومَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلَا تُجْزَوْنَ إلّا مَا كُنْتُم تَعْمَلُوْنَ﴾**[١٠]، **﴿وإبراهيمَ الّذي وفّىٰ﴾**[١١]، **﴿لتُجزىٰ كلُّ نَفْسٍ بِما تَسعىٰ﴾**[١٢]، **﴿هَلْ جَزاءُ الإحسانِ إلّا الإحسان﴾**[١٣]، **﴿لا تُجْزَونَ الّا ما كُنتم تَعملون﴾**[١٤]، **﴿فَلَهُ عَشْرُ أمثالِها﴾**[١٥]، **﴿وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّه﴾**[١٦]، **﴿وَمَنْ أعْرَضَ عَن**

---

(١) البقرة: ٧٩.

(٢) الأنعام: ١١٦.

(٣) الرّعد: ١١.

(٤) يوسف: ١٨.

(٥) مائدة: ٣٠.

(٦) النساءِ: ١١٠.

(٧) الطور: ٢١.

(٨) إبراهيم: ٢٢.

(٩) غافر ١٧.

(١٠) يس: ٥٤.

(١١) النجم: ٣٧.

(١٢) طه: ١٥.

(١٣) الرحمن: ٦٠.

(١٤) يس: ٥٤.

(١٥) الأنعام: ١٦٠.

(١٦) الجِنّ: ١٧.

ذِكْري﴾[١]، ﴿أولئكَ الذينَ اشتروا الحَياةَ الدُّنيا﴾[٢]، ﴿الذينَ كَفَرُوا بَعدَ إيمانهم﴾[٣]، ﴿جَزاءً بِما كَانُوا يَعمَلُونَ﴾[٤]، ﴿فَمَنْ يَعمَلْ مِثقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه﴾[٥]، ﴿وَمنْ يَعمَلْ سُوءً يُجْزَ بِه﴾[٦].

السابع: أنّه تعالىٰ نَزّه نفسه عَنِ أفعال المَخلوقين مَن الظُّلم بقوله: ﴿وَمٰا رَبُّكَ بِظَلامٍ لِلعَبيد﴾[٧]، ﴿وَمٰا ظَلَمْنَاهُمْ﴾[٨]، ﴿لا ظُلْمَ اليَومَ﴾[٩]، ﴿ولا يُظلِمُونَ فَتِيلاً﴾[١٠]، ونَسَبَ الكُفرَ والمَعاصي إلىٰ العَباد بقوله: «﴿كيفَ تَكْفُرُونَ بِالله﴾[١١]، ﴿وَماذا عَلَيهم لَو آمنوا﴾[١٢]، ﴿ما مَنعكَ أَلّا تسجُد﴾[١٣]، ﴿فَما لَهُمْ عَن التَّذكِرَة مُعْرِضِين﴾[١٤]، ﴿لِمَ تَلبِسُونَ الحَقَّ بِالباطِل﴾[١٥]، ﴿لِمَ تَصُدّونَ عَن سَبِيْلِ الله﴾[١٦].

ومن المعلوم القَطعي أنّه يستحيلُ أنْ يخلق في الكافر الكُفرَ، وفي العَاصي العِصيانَ ثُم يُوبّخه عليه.

---

(١) طه: ١٢٤.

(٢) البقرة: ٨٦.

(٣) آل عمران: ٩٠.

(٤) الأحقاف: ٤٦.

(٥) الزلزلة: ٧.

(٦) النساء: ٤.

(٧) فصّلت: ٤٦.

(٨) هود: ١٠١.

(٩) غافر: ١٧.

(١٠) النساء: ٤٩.

(١١) البقرة: ٢٨.

(١٢) النساء: ٣٩.

(١٣) الأعراف: ١٢.

(١٤) المدّثر: ٤٩.

(١٥) آل عمران: ٧١.

(١٦) آل عمران: ٩٩.

الثامن: أنَّه تعالىٰ خَيّر العبادَ بقوله ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمنْ شاءَ فَلْيَكْفُر**﴾[١]، ﴿**فَمنْ شاءَ إتَّخَذَ إلىٰ رَبّه سَبِيْلاً**﴾[٢].

التاسع: أنَّه تعالىٰ أمرَ عبادَه بالمُسارعة إلىٰ فَعل الطاعات بقوله: «﴿**وَسارعُوا إلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبكُمْ**﴾[٣]»، وأمرَهُم بالطاعات في قوله: «﴿**إركَعُوا واسْجُدوا وافْعَلُوا الخَيْرَ**﴾»[٤]، وغيرُ ذلك.

لا يُقال: هذه الآيات مُعارضةٌ بِمثلها في قوله تعالىٰ «﴿**وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْن**﴾»[٥]، ﴿**اللهُ خالِقُ كلُّ شَيء**﴾[٦]، ﴿**فَعّالٌ لِما يُريد**﴾[٧]، وهو يريد الإيمان.

لأنَّا نقولُ: يَجبُ تأويل هذه الآيات جميعاً بين ما ذكرنا وما ذكرتُم.

قال أبو الهُذيل: أنَّه تعالىٰ أنزلَ القُرآنَ ليكونَ حُجةً علىٰ الكافرين لا لَهُم، ولو كانَ المرادُ من هذه الآيات إضافة الكُفر إليه تعالىٰ لكانَ النبيُ (عليه السلام) محجوجاً بأنْ يقولُ له الكافرون كيفَ تأمُرُنا بالإيمان والله قد خَلقَ فينا الكُفر.

وقالتَ الأشاعرة: أقصىٰ ما يُمكنكم أنْ تقولوا إنَّا لما قَصدنا إلىٰ إيجاد شيء وُجدت ذلك الشيء عَقيب ذلكَ القَصدُ، عِلمنا إستناد الفعلُ إلينا ولكن ذلك إستنادٌ إلىٰ الدَوران.

ثم إنَّا نَقولُ: وهَل يَفرقُونَ بين ما إذا أحدثتموه بحَسب دَواعيكم وبينَ ما إذا فَعلَهُ الله تعالىٰ عَقيبَ دواعيكم أم لا؟، فإنْ أعترفتم بالفَرق فأظْهِروه، وإلَّا لَم يَبق لكم مَعرفةٌ بإستناد الفِعل إلَيكم.

---

(١) الكهف: ٢٩.

(٢) الانسان: ٢٩.

(٣) آل عمران: ١٣٣.

(٤) الحج: ٧٧.

(٥) الصافات: ٩٦.

(٦) الرعد: ١٦.

(٧) هود: ١٠٧.

أجابَ قاضي القُضاة: بأنّا متىٰ أحدثناهُ إقترنَ به علمُنا، ضرورةً بأنّه لولاَ دواعينا لَما حَدَثَ، وإنّه يَجبُ حدوثها بحَسَبها. ومتىٰ خلَق فينا لَمْ يَجُز أنْ يقتَرن به هَذا العِلمُ لأنّه يكونُ جهلاً غيرُ علم.

وهذا غيرُ لائِقٍ من قاضي القُضاة لأنّه يَجعلُ العِلمَ بكوننا فاعلَين كَسبياً، ويتأتىٰ من أبي الحُسَين.

وأحتَجَت الأشعرية بوجوه:

الأول: إنَّ العَبد الفاعِل إنْ لَم يتمكن من التَرك فَهو المَطلوب، وإنْ تمَكن فإنْ لَم يَفتقر تَرجيح الفِعل إلىٰ مُرَجحٍ لَزمَ تَرجيحُ المُمكن مِنْ غَير مُرجِح، وإنْ إفتقَر فذلكَ المُرجِّح إنْ كانَ من فعلِه تسلسل، وإنْ كانَ مِنْ فِعل الله تعالىٰ فإنْ أمكَن التَرك إفتقَر إلىٰ مُرجَح آخر وإلّا لَزمَ الجَبر.

الثاني: لو كانَ العَبدُ موجداً لأفعاله لكَان عالماً بها، والثاني باطلٌ فالمُقدَم مثله.

بيانُ الشرطية: إنَّ القادرَ لا يُخصّص أحد مَقدُوريه إلّا مَع الشُعور، ولأنَّ الجُزئي لا يَنبعثُ عن القَصد الكُلّي، والقَصدُ مَشروطٌ بالعِلم. وبَيانُ بطلانِ التالي ظاهرٌ فإنَّ المُتحَركَ لا يَعلمُ أجزاء المَسافة ولا يَعلمُ كيفية السُرعة والبُطء القائمتين بالحرَكة، والنائم فاعلٌ غَيرُ عالمٍ.

الثالث: دَليلُ التمانع آتٍ هاهنا.

الرابع: لو كانَ العَبدُ قادراً لكانَ الله تعالىٰ قادراً علىٰ عَين مقدوره، لِما بَينا من أنّه تعالىٰ قادرٌ علىٰ كُل المُمكنات، ولأنّه قادرٌ علىٰ مِثله فهَو قادرٌ علىٰ عَينه لتساوي المَثلين. لكنَّ التالي باطلٌ والّا لَزم وقوعُ مخلوقٍ بقادرين!، لأنّا اذا فَرضنا أنَّ العَبد أراد فعلاً علِمَ الله تعالىٰ أنّه مَصلحةٌ فلابدَّ وأنْ يريده، ثم فَرضنا أنّه تعالىٰ عِلمَ أنَّ المَصلحة يَقتَضي إيجاده منه تعالىٰ، ثمّ إنَّ العَبد حاوَل فعلهُ فإنَّ ذلك الفَعل يَقعُ بقادرين. وبَيانُ بطلان اللازم: أنّه يستلزمُ إستغناءَ الفَعل وحَاجتهُ إليهما معاً، وهذا خلفٌ.

والجَوابُ عن الأولُ: أنَّ المُختار يمكنُه أنْ يُرجِّح أحد الطَرفين علىٰ الآخر مِنْ

غَير مُرجّحٍ، وهذا عَينُ مَذهبكم في حَقّ واجب الوُجود. وأيضاً المُرجَح المُوجب للفَعل وهو الإرادة لا يُخرجُ القادرَ عن كونه قادراً، ولا يتنافى الإستواء والرُجحان لأنّهما حاصلان للفِعل بأعتبارين.

واعلم أنَّ هذه الشُبهة كما نَفتْ القُدرة عن العَبد في إعتقاداتهم، فهي بعَينها نافية لقُدرة الله تعالىٰ، تعالىٰ اللهُ عَن ذلكَ عُلواً كبيراً. وطَريقُ التَخلصُ ما ذَكرناه.

وعَن الثاني: أنَّ العِلمَ التفصيلي مَمنوعٌ وإنَّما الشَرطُ العِلمَ الإجمالي. ونَمنعُ عَدم إنبعاث الجُزئي عَن القَصد الكُلي فإنَّ القاصدَ لإيجاد الحَركة إنَّما يَقصُد حَركةً مُطلقةً ويتَخصّصُ بتَخصُصّ القابل، ولأنَّ الإضافة إلىٰ الجُزئي مَسبوقة بتَحققه فلو كانَ تَحقُقه متوقفاً علىٰ الإضافة التي هي العِلمْ لَزم الدُور، وفي الأخير نظرٌ.

وعَن الثالث: أنَّ قدرة الله تعالىٰ أقوى من قُدرة العَبد فوقوع مَقدُور الله تعالىٰ أولى. وهذا الدَليلُ يَتمشىٰ في الوَجدانية ولا يَتمشىٰ هاهنا. وهذا بعينه هُو الجَوابُ عَن الرابع.

قالت الأشاعرة: الذّاتُ غيرُ مقدورة لأنَّها ثابتة في العَدم، والوُجودُ حالٌ فلا يكونُ مَقدوراً فلا يكونُ العَبدُ قادراً البتة.

لا يقالُ: المَقدُور هو الذاتُ علىٰ كونها موجودة.

لأنا نقول: هذا فاسدٌ لأنَّ معناه إنْ كانَ هو المقدوُر وهو الذاتُ وحدهـا أو الوُجود وَحده أو المَجموعُ فَقد نَاقضتُم، وإلّا فلا مَعنىٰ يَحصلُ له. وهذا يَردُ علىٰ من أثبَت المَعدومَ من المُعتَزلة، وأما عَلينا نَحنُ فلا.

مسألة: القائلُ بالكَسْب فراراً من إثبات الفِعل للعَبد، ومِنْ عَدم الأمر والنَهي غالطٌ، لأنّا نقولُ العَبدُ إما أنْ يكونَ له في فِعله أثرٌ ما أو لا يكونُ، فإنْ كانَ الأولُ فهوَ المطلوبُ، وإنْ لَم يكنْ فهوَ قولٌ بمذهَب جُهَم.

ثم إنّا نَقولُ لأبي الحُسين: كيفَ يتَخلصُ مِنْ قولُ المُعتزلة بأنَّ العَبد إنَّما حَسُنَ مدحُه وذمهُ بالفعل وَلمْ يَحسُن مَدحُه وذَمه باللونَ الذي فيه، لأنَّ الله تعالى قَد خَلَقَ مع الفِعل قدرة غيرُ مؤثرةً وَلَمْ يَخلُق في اللّونِ قدرةً، وأيُّ عاقلٍ يَرتضي القولَ بهذا

ويَستحسُن المَدح والذَم لأنَّه خَلَق في العَبد فعلان ولَم يَستحسُن المَدحَ والذَّم في اللون لأنَّه خلَقَ فيه فعلُ واحدٌ.

[٣/١٩٧] **مسألة:** قد ذَكرنا فيما سَلف قسمة الأفعال إلىٰ المُباشر، والمُتولّد، والمُخترع.

وأختلف النَاسُ في المُتَولّد، فذَهبت المُعتزلة إلىٰ أنَّ كلَّ ماتَولّد من فعلِ العَبد فهو فعلٌ له، سواءً تولّد عن فِعله المُباشر أو تَولّدَ عَن فعلِه المُتولّد عَنْ المُباشر.

وذَهبَ مُعمّرٌ إلىٰ أنَّه لا فعلَ للعَبد إلّا الإرادة، وما يَحصلُ بعدها فهو من طبعِ المَحل.

وقال آخرون من المُعتزلة لا فعلَ للعبد إلّا الفكر.

وقال النظّامُ لا فِعلَ له إلّا ما يوجدُ في مَحل قدرته وهو المُباشر، وما يتجاوزُ محلَ القدرة فهو واقعٌ بطبع المَحلّ.

وذَهبتْ الأشاعرة إلىٰ أنَّ المُتولّدات من فِعلِه تعالىٰ وليسَ فيها ما هو كَسبٌ للعَبدُ.

والحَقُّ عندي المَذهبُ الأول، وَيدلُ عيه ما دَلَلنا به في المسألة الأُولىٰ، فإنّا نَستحسنُ المَدحَ علىٰ ما يَقعُ من أفعالنا المُتولّدة كالكتابة والبناءِ، وَنَستَحسنُ الذَّم علىٰ بَعضٍ اُخر منها كالقَتل، وهذا إنَّما ذَكرناه إستدلالاً علىٰ ضرورية هذا الإعتقاد لا علّية نَفسه. ويَبطلُ قولُ من قالَ بأنَّ الفِعلَ صادرٌ عَن طبعِ المَحلّ أنَّه لو كانَ كذلك لدَام ولَما إختلف، ولشارَكت المُتساويات فيه. والتوالي كُلها باطلة فالمُقَدمُ مثله.

لا يُقال: الأفعالُ الأختيارية يَجوزُ أنْ لا تَقعَ، والمتولَداتُ ليست كذلك فلا تكونُ إختيارية.

بَيانه: أنَّ بَعدَ حُصول السَبب يَجبُ المُسَبَب، والواجُبُ لا يكونُ المقدُور.

لأنّا نقول: لَسنا نَعني بقولُنا المُتَولّدُ مَقدُورٌ أنَّه يَجوزُ أنْ لا يَقع مع وجوُد السَبب، بَلْ مَعناه أنَّه يَجوزُ أنْ لا يَفعل السَّببُ فلا يَفعلُ المُسَبب.

لا يقال: لا دلالة في الحُسن والقُبح علىٰ كون المُتولّد من فِعل العَبد، فإنّا نَذمُ مَن ألقىٰ صبياً في النَار فأحترَق مع إنَّ المُحرِق هوَ الله تعالىٰ بواسطة النار.

لأنّا نقول: الذَّمُّ علىٰ الإلقاء مَع العِلمَ بحصول الإحتراق، لا علىٰ الإحراق.

مسألة: بَعضُ المتأخرين ظَن التناقض في قولي أبي الحُسين البَصري وهما القَولُ بالإختيار، والقولُ بالوجُوب عَقيب القُدرة والدّاعي. وهذا ظَنٌّ فاسدٌ فانَّ الوُجوب هاهنا غيرُ منافٍ للقُدرة فإنَّ القادرَ مِنْ حيثَ هو هو إنَّما هوَ الذي يَجوزُ أنْ يَفعَلَ وأنْ لا يَفعلَ، وهذا لا يُنافي وجوبَ الفِعلَ بشرط إنضمام إرادةٍ أو شيء آخر من شرائط التأثير.

مسألة: قالت الأشاعرة ردّاً علىٰ المُعتزلة أنّا نَفعلُ اللّونَ بحسَب قصدنا، فإنّا عِندَ الخَلط لماءِ العَفْص والزّاج نكون فاعلين له، وهذا باطلٌ، فما ذكرتموه باطلٌ.

والتَزم البَغداديون وقوعَ اللّون بالعَبد.

وأمّا البَصريّون فقالوا: إنَّ اللّوْنَ كامنٌ في أجزاء الزّاج، فاذا إقترنَ بها ماءُ العَفصِ ظَهَر، والقولُ بالكُمون ظَهر بَطلانه.

وأجابَ محمودٌ: بأنَّ اللّونَ يَقعُ عندَ الخَلط لا بسَببه بَل بسَبب مَزاجي العَفص والزّاج.

وفيه بَعضُ القوة غَير أنّه تَسليمٌ مّا لكَلام الأشاعرة.

البَحثُ الثالث: في أنّه تعالىٰ لا يَفعَلُ القَبيح، ولا يَخلُّ بالواجِبَ لأنَّ له صارفاً عن القَبيح وداعياً إلىٰ الحَسن، وهو قادرٌ عليهما.

أما وجُود الصّارف فلأنّه عالمٌ بقُبح القَبيح مَع غناه عَنه، وهذان يُوجبان عَدم القَبيح.

وأما وجُود الدّاعي فلأنَّ الحُسن كافٍ في إرادة المُريد له إذا خَلا عن جهات المَفسدة.

وأيضاً لو جازَ أنْ يَفعلَ القَبيح لَجاز منه إظهار المُعجزة علىٰ يَد الكَذّابين، وأنْ يُرسِل رُسلاً يَدعون إلىٰ أنواع الكُفرِ، من الشركِ، وعبادة إبليس، وكفر النَعمة، وتَحسين مَنع الوديعة.

لا يُقال: لا يجُوز أنْ يُظهرَ المُعجزة علىٰ يَد الكذّابين، لأنّه تعالىٰ قادرٌ علىٰ أنْ يُعرِّفنا صدقَ الرسُول، ولا طريقَ إلّا المُعجز فلو جوّزنا ظهُوره علىٰ يدِ الكاذِبَ لإنتفتِ القُدرة، وهوَ محالٌ.

لأنّا نقولُ: عَدَم تَجويز هذا الفَرض إنْ كانَ لِعَدم قُدرته تعالىٰ لَزمكم الوقوع فيما فَررتم منه، فإنّه ليسَ إنتفاء إحدى القُدرَتين لإثبات الأُخرىٰ أولىٰ مِنَ العَكس. وإنْ كانَ لكونه تعالىٰ حكيماً لا يُلَبِّسُ علىٰ المُكلَفين فهو إعترافٌ بالمَقصود.

لا يقالُ: إنّه تعالىٰ كَلّف بالإيمان مَن عَلم منه عَدمُه وهوَ قَبيحٌ، لأنّه إنْ كانَ لا لِغَرضٍ فَهو عبثٌ قبيحٌ، وإنْ كانَ لغرضٍ عائِدٍ إليه فهو محالٌ، وإنْ كانَ إلىٰ المُكلف وكانَ ضرراً فَهو قبيحٌ، وإنْ كانَ نفعاً فهو معلومُ العَدم فلا يَحصلُ من التكليف إلّا الضَرر، وإنْ كانَ غيرُ الى غيره فهو قبيحٌ لأنَّ نفع الغير بتكليف هذا قبيحٌ.

لأنّا نقولُ: النَفعُ عايدٌ إلىٰ المُكَلف وهو تَعريضُه للثواب، ومعنىٰ ذلك بأنْ يَجعلُه بحَيث يتمكن مِنَ الوُصول إلىٰ النَفع، وهذا الغَرض قد حَصل.

[٦/٢٠٠] ***مسألة:*** إرادة القَبيح قَبيحة، وتَركُ إرادة الحَسن قَبيحٌ فلا يَصدران مِنَ الله تعالىٰ، فالله تعالىٰ لا يُريد القَبائح ويَريدُ الطاعة، ولأنَّ له داعٍ داعياً إلىٰ الطَاعات مِنْ حَيثُ أنّه حَكيمٌ فله داعٍ إلىٰ الحَسَن، والطَاعاتُ حَسَنَةٌ، وله صارفٌ عَن المعاصي لحكمَته.

أيضاً: ولأنّه تعالىٰ أمرَ بالطاعة ونَهىٰ عن المَعصية، وهما يَستلزمان إرادة الطَاعة وكَراهة المَعصية.

وقولُ الأشعرية الأمرُ يَدلُ علىٰ الطَلَب لا علىٰ الإرادة سَخيفٌ:

أمّا أولاً: فلِعَدَم العِلم بالزَايد[١] علىٰ الأرادة في حَقه تعالىٰ.

وأما ثانياً: فلأنَّ الطَلَب لا يُعقلُ مع مغايرته للإرادة وانفكاكه عَنها، ولأنَّ مُريد القَبيح ناقصٌ تعالىٰ الله عنه، ولأنَّ السمعَ قد دَلَّ علىٰ ذلك.

وأمّا الأشاعرة فقد جَوّزا علىٰ الله تعالىٰ إرادة القَبائح، وكراهة الطاعة من

---

(١) في خ٣: بالزيادة.

العَاصي، وَحُبَّ المَعصيةُ منه، تعالىٰ الله عَن ذلك علواً كبيراً.

وقد ألزمهُم المُعتزلة كونُ الكافر مطيعاً بكفره مِنْ حَيثُ أنّه فَعل ما أراد الله منه، ولأنّه حَكيمٌ فكيفَ يأمُر بالإيمان للكافر، والأمرُ بَعثٌ عليه وتَقريبٌ منه مع أنّه يَكرههُ.

وأحتَجّتِ الأشاعرة علىٰ مذهبهم بأنّه تعالىٰ فاعلٌ لكلِ موجودٍ عَلى ما مَضىٰ، والقَبائحُ موجودة، فهي مِن فِعله بإرادته.

وأيضاً: لو أراد الله تعالىٰ الطّاعة من الكَافر لصَار مغلوباً، والتالي باطلٌ فالمُقدَم مثله، والشرطية ظَاهرة لأنَّ المُريدين اذا تَعارضا فالمغلُوب مَن لَم يَقعُ مُرادَه.

ولأنّه تعالىٰ عَلِم مِنَ الكَافر أنّه لا يُؤمِنْ، والحَكيمُ لا يريدُ لما عَلم أنّه لا يكونُ. وللسَمع لقوله تعالىٰ «**﴿وَلَوْ شاءَ ربُّكَ لَجَعلَ الناسَ أُمَةً واحِدَةً﴾**»[1]، «**﴿وَلَوْ شاءَ اللهُ لآمَنَ مَنْ في الأرضِ كُلُّهم جَمِيْعاً﴾**»[2]، «**﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنا كلَّ نَفْسٍ هُديٰها﴾**»[3]، وغير ذلك.

والجَوابُ عن الأول: إنّه مَبنيٌ علىٰ الأصل الفاسد، وقَدثَبت بطلانُه فيما مضىٰ.

وعَن الثاني: إنّه تعالىٰ إنّما لم يُوصف بالمَغلوبية مِنْ حَيثُ أنّه أرادَ الإيمان الإختياري من العَبد لا الإضطرارى، وهذا لازمٌ عليكم أيضاً فانّه أمرَ الكافرَ بالإيمان مع أنّه لا يَقعُ.

وعَن الثالث: لا نُسلّم أنَّ الحكيمَ لا يُريدُ ما لا يكونُ اذا كانَ ممكناً، والإيمانُ ممكنٌ مِنَ الكَافر. والدَليلُ السَمعي متأولٌ. ولا منافاة بين قولنا وبين إثبات المشيئة لله تعالىٰ في خَلق الإيمان والكُفر، فإنّه تعالىٰ قادرٌ فلو أراد فبما أرادَ وقعَ.

---

(١) هود: ١١٨.

(٢) يونس: ٩٩.

(٣) السجدة: ١٣.

[٧/٢٠١] **مسألة**: لَمَّا ثبت أنَّه تعالىٰ حكيمٌ لا يَفعلُ إلّا لغَرضٍ وإلّا لكانَ عابثاً، تعالىٰ الله عنه. والأوائلُ نازَعوا في ذلكَ قالوا وإلّا لكانَ ناقصاً لأنَّ كلَّ مَن فعلَ الحَسن فهو يستفيدُ صفة هي أنَّه قَد فَعَلَ ما هو حَسنٌ به في نفسه، وما هو أحسَن به من غَيره وكلُّ مستفيدٍ ناقصٌ.

ثُم إنَّهم قالوا: أنَّه تعالىٰ عالمٌ بكمالاتِ المُمكنات فهو يُوقعها علىٰ تلك الكَمالات لا بأنْ يوجِدَ الأشياء ناقصة ثُم يُكمِّلُها بَعد ذلك، بلْ يَخلقهُ مُشتاقاً إلىٰ كماله اللائق به لا بأستيناف تدبيرٍ، والغَرضُ هو إستيناف ذلك التَدبير في الكَمال بالقَصد الثاني. والأشاعرة أخذوا هذا الدَليل من الأوائل وحَرّفوه فَنفوا بسَببه الغَرضَ عنهُ تعالىٰ وعن جَميع المُمكنات ولم يثبتُوا غاية المُمكن من المُمكنات، وأسقطوا العِلل الغائية بأسرها منَ الاعتبار، وأبطلوا عِلمَ منافعَ الأعضاء والطب وغيرها مِنَ العُلوم. وهَذا نَقصٌ عَظيمٌ في حَقه تعالىٰ.

والجَوابُ عما قاله الأوائل: المَنعُ من كونِ كلِّ فاعلٍ مُستفيداً، علىٰ أنَّ الدليل المَبني علىٰ الحُسنِ والقُبح خطابيٌّ لا بُرهاني.

واسْتَحدثتِ الأشاعرة حُجَتَين آخرين:

أحداهما: إنَّ الغَرضَ إنْ كانَ قديماً لَزِمَ قِدَم الفِعلَ ذي الغَرض، وإنْ كانَ مُحدَثاً فإنْ كانَ مُحدِثُه الله تعالىٰ تسلسل، وإنْ كانَ غَيره فهوَ باطلٌ بما مرَّ مِنْ أنَّه تعالىٰ فَاعلٌ لكلِّ غَرضْ.

وثانيتهما: إنَّ الغَرضَ ممكنٌ ففعلُه بتوسط الفِعل عَبثٌ.

والجوابُ عن الأول: إنَّ الغَرَض مُحدَثٌ حاصلٌ منه تعالىٰ ولا يَتسلسل لإنقطاع الأغراض، أو نقولُ أنَّه مُحدِثٌ مِنَ العَبد. وأصلهم فاسدٌ.

وعَن الثاني: أنَّ بَعض الأغراض يَستحيلُ وجودُها مِنْ الفَعل والمُسْتَحيْلُ غَيرُ مقدورٍ.

البَحثُ الرابع: في التَكليف

وهوَ عبارة عن بَعث مَنْ يَجبُ طاعته علىٰ ما فيه مَشقة علىٰ جِهة الإبتداءِ بشَرط الإعلام، فإرادة الوَالد الوَاجبُ الطَاعة الصَلاةَ مِنَ الولد ليسَ تكليفاً لسبق إرادة الله تعالىٰ وهوَ حَسنٌ لأنَّه فِعْلهُ تعالىٰ، وَوجْه حُسنهِ التَعريض للثواب الذي لا يُمكن الإبتداء به، وإنَّما لَم يُمكن الإبتداء بالثَواب لأنَّه يتضمن التعظيم وَهو لا يَحسِن الإبتداء به.

فإنْ قيلَ: لا نُسلِّم أنَّ التَفضيل بالتَعظيم قَبيحٌ مَمن يَستحيلُ عليه النَفع والضَرر. سَلَّمنا، لكنّ إستحقاق التَعظيم لا يَتوقفُ علىٰ الأفعال الشَاقة فإنَّ التَلفظ بالشَهادة أسهل من الجِهاد مَع إنَّ النَفع المُسْتَحَقُ به أعظم، ولأنَّ التَكليف دايرٌ بين كونه مؤدياً إلىٰ النَفع وإلىٰ الضَرر، وجَلبُ النَفع ليسَ بضروري، ودَفْعُ الضرر ضروري. فَدفعُ الضَرر آكد مِنْ جلب النَفع، لَكنّ بِحصول التَكليف يَحصلُ النَفع والضَرر، وبِعَدم التَكليف يَندفعُ الضَرر وَيفوت النَفع، وكلَّما كانَ كذلك كانَ قبيحاً. ولأنَّ الكُلّ بخلقِه وأرادَته فلا تكليفَ. ولأنَّ مَعلومُ الوُجود واجبٌ ومعلومُ العَدم مُمتنعٌ فلا تكليفَ. ولأنَّ الداعيين إنْ استَويا فَلا تَرجيح، فَلا إمكانَ، فَلا تَكليفَ. وإنْ وجَبَ أحدُ الطَرفين فلا تكليفَ، ولأنَّ التَكليفَ حالَ وقوع الفِعلْ تَحصيلُ الحَاصل، وقَبلُه لا قُدرة لأنَّه لا معنى لكونه فاعلاً إلّا حُصول المَقدُور عن القُدرة، ويستحيلُ أنْ يكونُ فاعلاً في الحال لفعلٍ لا يُوجدُ في الحال فَلم يَكُنْ في الحال مأموراً بشيء، بَلْ يكونُ ذلك اعلاماً بصيرورته مأموراً في المُستقبل. ولأنَّ الفَائدة يستحيلُ عودها إليه تعالىٰ أو إلىٰ المُكلَف لأنَّها إنْ كانت ضرراً فهو قبيحٌ، وإنْ كانت نفعاً فليسَ في الحَال لأنَّه في الحَال يتَأذىٰ، ولا في ثانيةٍ لأنَّه ممكنٌ مِنْ غَير التكليف فهوَ عَبثٌ، ولأنَّ التَكليفَ علىٰ ما ذَكرتُم يجري مَجرىٰ القاءِ الغَير في البَحر ثُمَّ تَكليفُه بالخُروج ليُثيبه عَليه. ولأنَّ فائدة التَكليف وهو الثَوابِ يَجري مَجرىٰ الأُجرة فكيفَ يَحسِنُ منه تعالى فِعلها مِنْ غَير رضاه؟

والجَوابُ: إنَّ التَعظيم والإجلال مِنْ غَير مَسبوقية الإستحقاق قَبيحٌ عقلاً سواءٌ صَدَر ممن يَنتفع و يتضررُ، أو ممن يستحيل عليه ذلك وما ذكروه من المثال فَغيرُ

صَحيحٍ لأنَّ الثَواب لا يَستحق بسبب الجَهاد مِنْ غير الشَهادة، فإذَنْ المُوجبُ للإستحقاق إنَّما هوَ المَجمُوع ولا شَك في أنَّ الثوابَ الحاصلُ مِنِ المَجمُوع أزيدُ مِنْ ثوابِ الأجزاء، والضَرر الحَاصلُ مِن التَكليف قليلٌ جداً بالنسبة إلىٰ تركه، والنَفعُ الحَاصل به أعظم من تَعب التكليف بكثيرٍ، فَوجهُ القُبحُ منتفٍ بالإطلاق. وليَستْ الأفعالُ بأسرها مِنْ خلق الله تعالىٰ وإرادته علىٰ ما بيّنا فيما سلف، فَحَسُنَ التكليفُ. وقد بيّنا فيما سلف أنَّ العلم بالوقوع تبعٌ للوقوع الذي هو تبعٌ للقُدرة والإختيار فلا يؤثر في منعهما، نعم انَّه يجب المعلوم وجوباً لاحقاً.

وأجابَ بَعضُهم: بأنَّه تعالىٰ يَعلمُ الوُقوُع، وَيعلمُ القُدرة للمُكلَف عليه، فَليس إخراجه عَن القُدرة بسَبب تَعلُق العِلم بالوُقوع بأولىٰ من ثُبوت القُدرة له، لتعلّقِ العِلم بها.

لا يُقالُ: فيكونُ العَبدُ متمكناً من أنْ يَجعل عِلمَ الله تعالىٰ غَيرُ علمٍ علىٰ تقدير وقُوع مُخالفِ العِلم منه.

لأنَّا نقولُ: يَنتقضُ ماذكرتموه في حَقّه تعالىٰ فإنَّه عالمٌ بأحد طرفي الفِعل مَع قُدرته علىٰ الآخر.

وطريقُ الجواب فيهما: أنَّ فرض عَدم طَرف المَعلُوم مَع وَضعَ[1] العِلمْ مَلزُومٌ للمَحال، لأنَّه يَتركْ مَنزلة وضع عَدم الطَرف مَع الحُكمِ بإمكان وجُودِهِ، والتَرجيُح لا يُخرجُ المُكلَف عن القُدرة كما أسلفناه. والتَكليفُ جازَ أنْ يَقع حالة وقوع الفِعل أو قَبله لا علىٰ تقدير أنْ يُوجَد الفِعلَ موجوداً أو معدوماً، والفائدة نَفعُ المُكَلف وَيستحيلُ وجودها منْ دونِ التكليف، والفَرقُ بين التَكليف والإلقاءِ في البَحر ظاهرٌ لأنَّ الإلقاء ضَررٌ عَظيمٌ يَضطرُ معه إلىٰ الخُروج وما يَضطرُ إليه الغَيرُ ففعلُه لا تأثير له في إستحقاق التَعظيم والثَواب، أما التَكليفُ فإنَّه طلبٌ لمَكارم الأخلاق التي يَستحُقُ بها المَدحُ والتَعظيمُ، ولَيس إلجاءً إلىٰ الفعل، وفارقَ الثَوابُ الأُجرَة لأنَّها يَسيرةٌ

---

(١) في خ٢: وصف.

مُستحقِرةٌ بالنِسبةِ إلىٰ الثَواب المُقارَنِ للتَعظيم والإِجْلال. فَتوقَفتِ الأُجرة علىٰ المُراضاة بخلافه.

[٨] **مسألة:** التَكليفُ واجبٌ والّا لَزم إغراء الله بالقَبيح، والتالي باطلٌ لقُبحه فالمُقدَم مثله.

بيانُ الشَرطية: إنَّ الله تعالىٰ خَلقَ المُكلَف وجَعل له ميلاً إلىٰ القَبيح ونفوراً عن الحَسن، فلو لم يُكلِّفه بأنْ يُقرر في عَقله وجوب الوَاجب وقُبحَ القَبيحَ، وإلّا لزمَ الإغراء.

وخالفَ الأشعرية في ذلك ولَهُم إعتراضات ومُعارضات.

منها: أنَّ هذا مبنيٌّ على الحُسن القُبح وقد سلف.

منها: أنَّ الإغراء غَيرُ لازمٍ لأنَّ العَاقلَ يَعلمُ أنَّ العُقَلاءَ يَمدحون علىٰ فعل الحَسن ويَذمّوُن علىٰ فعلِ القَبيح فكانَ هذانِ العِلمانُ باعثيَن للمُكلَف علىٰ فِعل الواجَب وتَرك القبيح، وإنْ لم يَحصلُ التَكليف.

ومنها: أنَه التَكليف إنْ توقف علىٰ العِلمِ بالقُبح والوُجوب، مع أنَه لا يحصلُ الّا بالتَكليف لَزم الدُور. وإنْ لَم يتوقف مع أنَ العِلم بهما مِنْ جُملة كمال العَقل، لَزِمَ تكليفُ مِنْ ليس بعاقلٍ.

ومنها: أنَّ التكليفَ لابدُ فيه مِنْ مَعرفة المُكلَف وإلّا فكيفَ يَعرفُ أنَهُ مُكلفٌ، ومعرفة المُكلف لابُدَّ لَها من زَمانٍ مِنْ جُملة زَمان كَمال العقل، ففي ذلكَ الزَمان لا يكونُ مكلفاً مع أنَه مايلٌ إلىٰ القُبح ونافرٌ عَن الواجب، فكَما جازَ في وقتٍ جازَ في كُلّ وقتٍ.

والجَوابُ عن الأول: إنَه وقَد مضىٰ البَحثُ في إثبات الحُسن والقُبح.

وعَن الثاني: أنَّ أكثر العُقلاء يَستسهلونَ الذَم ويستَحقرُون المَدح في قضاء أوطارهم، فلابُدَّ من باعثٍ آخر هو التَكليفُ.

وعن الثَالث: المنعُ من أنَّ العِلمَ بالقُبح والوُجوب لا يَحصلُ إلّا بالتَكليف.

وعَن الرابع: أنَّ المُراد من التَكليف هو البَعثُ علىٰ ما يشقُّ، والعَالِمُ بقُبح

القَبيح ووجُوب الواَجب قَبل عِلمه بالمُكلف وُجِدَ له باعثٌ وهو نفسُ العِلم، وقَد قِيلَ هاهُنا انَّه غَيرُ مكلفٍ.

[٩/٢٠٣] **مسألة:** لا يَختَصّ وجُوب التكليف بالمُؤمن دونَ الكافر مِنْ حَيثُ أنَّه بَعثٌ له علىٰ تحصيلِ الثَواب، وعَدمُ إختياره لِلنَفع لا يُوجِبُ قُبحَه، ولأنَّ الغَرضَ بالتَكليف هو أنْ يَتمكنُ به المَكلف منَ الوُصول إلىٰ إستحقاق الثَواب، وهذا قَد حَصل في الحَال فإنَّه مُتمكنٌ. ووصُول الثَواب غَرضٌ آخر لكِنه مَشروطٌ باكتسابه وليسَ بغرضٍ كُلّي في الحَال.

والبَغداديون قالوا: تَكليفُ الكَافر فيه مَصلحة للمؤمن.

لا يُقال: كيفَ يَحْسُنُ نَفعُ الغَير بضرر آخر.

لأنّا نقولُ: ليسَ تكليفُ الكَافر ضرراً له، والضَررُ حَصلَ من قبله فإذَنْ لا عبَثَ في تكليفه.

قالَ بَعضُ الأشعرية إلزاماً علىٰ المُعتزلة: لو ماتَ الصَبيُ قَبل بلوغه وقالَ، يا الله لِمَ لا كَلَّفتني فأصِلُ إلىٰ ثوابِ المؤمن، لكانَ الجَوابُ: لأني لو كَلّفتكَ لكفرتَ، فلمَّا عَلمتُ هذا أمتُّكَ قَبل التَكليف. فَيقولُ الكافرُ يا الله لِمَ لا أمَتَّني كالطفل فيَنقطعُ حجة الله.

وهذا غَيرُصحيح، بَلْ جَوابُ الطفل أنْ يُقال: تَكليفكُ كانَ فيه مَفسدةٌ لبَعض المُكلفين وذلكَ وجهُ قُبحٍ، وتكليف الكَافر ليس كذلك. أو يقول التَكليفُ تَفضلٌ ولا يَجبُ علىٰ المُتَفضلِ التَفضّل.

[١٠/٢٠٤] **مسألة:** متَعلقُ التكليف عِلمٌ، وظَنٌ، وعَملٌ.

والعِلمُ منه عَقلي مَحضٌ، كالتَكليف بكلُ ما يَتوقفُ عليه السمعْ كإثبات الصانع. وسَمعيٌ مَحضٌ كالعِلم بوجوب الوَاجبات السَمعية، وقُبح القَبائح السَمعية، ونَدبية المَندوبات السَمعية، وكراهية المَكروهات السَمعية، وإباحة المُباحات السَمعية.

ومِنهُ عَقليٌ وسمعيٌ كالعِلمْ بالوَحدانية.

والظَنُّ سَمعيٌّ محضٌ كالظن بجهة القبلة عند الإشتباه.

والعَملُ عقليٌّ كرَدِّ الوَديعة، وسَمعيٌّ كالصلاة.

[١١] **مسألة**: يَشترط في المُكلف كونه عالماً بصفات الأفعال لئلا يُكلِّفَ ما لا يستَحقُّ به الثَوابُ، وكونه عالماً بمقدار المُستَحق مِنَ الثَواب والّا لأدخلَ البَعضَ ومعهما يَقبحُ التكليفُ. وأنْ يكونَ قادراً علىٰ الإيصال لذلكَ أيضاً. وأنْ لا يَصحَّ عليه فعلُ القَبيح والإخلالَ بالواجِب، وإلّا لجازَ منه إيصالَ بَعض من الثواب.

ويشترطُ في الفِعل المكلَّفُ به أنْ يكونَ ممكناً، وأنْ يكونَ مما يستَّحِقُّ به الثَواب كالواجبِ والمندُوبِ وترك القَبيْح.

ويشترطُ في المُكلَف أنْ يكونَ قادراً علىٰ ما كُلِّفَ به، مُميّزاً بينَه وبينَ ما لَم يُكلفُه، مُتمكناً من الآلةِ المُحتاج اليها، ومتمكناً من العِلم بما يحتاجُ إليه.

ويَشترط في التكليفَ أنْ لا يكونُ مَفسدةً لأحدٍ مَنَ المُكلفَين، وأنْ يكونَ مقدماً علىٰ الفعل بزمانٍ يُمكنُ المَكلف أنْ ينظرُ فيعلَم ما تَعبَّد به علىٰ الوجه الذي تَعبد به، وهذا يَدخُل تحت ما سَلف.

قاعدة: إذا عَلِمَ الحكيمُ من أحدَ الفَعلين المتضُادّين إنَّه اذا كُلِفَ بـه أطاعَ المُكلَّف، وإنْ كَلّفه بالآخر عَصىٰ، وقَدرُ الإستحقاقُ فيهما واحد. جمهُور المُعتزلة علىٰ أنَّه لا يُحسنُ منه التكليفَ بما عَلم فيه العَصيان لأنَّ غـرضَهُ بـالتكليف هـو التَعريض بذلك القَدرُ من الثواب، وهوَ يعلمُ إنَّه لا يَحصلُ فيه بَلْ في غَيره، فلو كلَّفه ما لا يَحصلُ فيه ذلك القَدر كانَ نقضاً للغَرض. ويُشكلُ علىٰ هذا تَكليفُ الكافر.

قالَ قاضي القُضاة: وينبني علىٰ هذه القاعدة مسائلٌ اختلف فيها الشَيخان.

الفرع الأول: إذا عَلم الله تعالىٰ أنَّه إذا زادَ شَهوة المُكلف فإنَّه يَعصي، وإنْ لَم يزدها لَم يَعصِ. قال أبو علّي لا يُحسِنُ زيادته، وخالفَه أبو هاشم، وأحتجّ أبو علي بأنَّ الزيادة تكونُ مفسدة لأنَّ المَعصية توجدُ عندَها.

حُجة أبي هاشم: أنَّ في ذلك زيادة مَشَقَةٍ وفيها تَعريضٌ للثواب الزايد.

الثاني: تَبقية إبليسٍ وتَمكينُه مِنَ الوَسوسة، إنْ عَلِم اللهُ تعالىٰ مِنَ العَبد

المَعصية. وإنْ لم تَحصلُ الوَسوَسة لَمْ يقبح التَمكين مِنَ الوَسوسة، وإنْ عَلِمَ أنَّ بها يَحصلُ المَعصية.

وإذا إنتَفت الوَسوسة إنتفت المَعصية قبحُ منه تعالىٰ ذلك. وخالفَ في ذلك أبو هاشم، والدَليلُ من الجانبين ما تقدم.

الفرعُ الثالث: تَبقية الكَافر المَعلومُ منه الإيمان وإستحقاقِ الثواب أوجبها أبو علّيٍ، خلافاً لأبي هاشم.

أحتجَّ أبو علّي بأنَّ تبقيته لطفٌ فَتجب.

حُجة أبي هاشم: أنَّ التبقية تَمكين وليسَ بلُطفٍ، فحَسُن أنْ لا يفعل.

قالَ قاضي القُضاة: وأتفقا معاً علىٰ أنَّ تبقية المؤمن المَعلُوم منه الكفر حَسنةٌ، لأنَّ التكليف في المُستقبل تَعريضٌ للثَواب الزايد فيكونُ كالتكليفُ المُبتداء المَعلُوم منه الكفر. وللفارق أنْ يَقول التَكليفُ المُبتداء لم يَحصلْ منه الغَرضُ الذي هَو التَعريضُ فكانَ حَسَناً بخلافِ هذا.

الفرعُ الرابع: المؤمنُ الفَاسق المُستحِّق للعَقاب إذا عَلِم الله تعالىٰ أنّه لا يتوبُ، هل يَحسنُ تبقيته وتكليفُه وإنْ عَلم منه الكُفر؟

قال قومٌ نَعمْ، وهوَ عندي ضَعيفٌ لِمَا بَيَّناه لأنّه لا يَخرجُ بفِسقه عَن إستحقاق الثَواب علىٰ ما يأتي.

الفَرعُ الخَامس: المؤمن اذا عَلِم اللهُ تعالىٰ أنّه يَفسُقِ وَيتوبُ بعد فِسقه، حَسُنت تَبقيتهُ إجماعاً، أما اذا عَلِمَ منه أنه يموتُ علىٰ فسقِه، قالَ محمودُ يجبُ إخترامه.

وهوَ عندي باطلٌ، وهذا مبني علىٰ الوَعيد وسيأتي البَحثُ فيه.

البحث الخامس: في اللُطف.

وهوَ ما أفادَ المُكلَفَ هيبةً مُفرطةً إلىٰ الطاعة، ومُبَعِدةً عن المَعصية، ولَمْ يَكُن له حَظٌ في التمكين، ولَمْ يَبلُغ به الهَيئة إلىٰ الإلجاء، فآلالة لَيست لُطفاً لأنَّ لَها حظاً في

التمكين، والإلجاءُ يُنافي التَكليف بخلاف اللُطف.

وذهبت المُعتزلة إلىٰ أنّه واجبٌ إلّا ما يُحكىٰ عَن بشر بن المُعتمر[1] قديماً، ثمَّ نُقِلَ عنه الوجوبَ، وخالفَ في ذلك جماعة الأشاعرة.

والدَليلُ علىٰ وجوبه أنَّه يتوقفُ عليه غَرض المُكلِّف فيكونُ واجباً في الحِكمة.

بيانُ الصُغرىٰ: إنَّ اللُطفَ معناه ليسَ إلّا ما يُكونُ المُكلَف معه أقرب إلىٰ الطَاعة وأبعد إلىٰ المَعصية اللذَين تعلقت إرادة المُكلِّف بهما.

وأمَّا الكُبرىٰ: فظاهرة فإنَّ العُقلاء متىٰ عَلموا إرادة شَخصٍ لفعل من آخر، وعَلموا أنَّ ذلكَ الآخر لا يَفعلُه إلّا بفعلٍ يفعَلُه المُريد مَنْ غَير مَشقةٍ، فمتىٰ لَم يفعلْ حَكما بأنَّه قَد نَقضَ غَرضُه.

لا يُقال: اللُطفَ إمَّا أنْ يتوقف عليه الفِعلُ أو لا، فأنْ لِمَ يتوقفْ جازَ التَكليفُ بدونه، وإنْ تَوقفَ كانَ له حَظٌّ في التمكين ويصيرُ كالقُدرة، وليسَ البَحثُ فيه. ولأنَّ وجه الوُجوب غيرُ كافٍ في الوُجوب ما لَم ينتفَ وجه القُبحُ فَلِمَ لا يجوزُ وجود وجهٍ من وجوهُ القُبح فيه.

لأنَّا نقول: اللُطفُ يتَوقف عليه الفعِلُ، لأنَّ الفِعلَ لا يَقعُ الّا بالدَاعي، والدَاعي متوقفٌ عليه. ويفارق القُدرة بأنَّ القُدرة يتوقف عليه إمكان الفِعل لا نَفسه.

وأمَّا وجُوه القُبح فهي مَحصورة لأننَّا كُلِّفنا بمعَرفتها لإجتنابها وليست بأسرها ثابتة.

احتَّجَ المُخالفُ بوجوهٍ:

الأول: لو وَجبَ اللُطف لوَجبَ أنْ يفعَل في كُلِّ مكلفٍ مِنَ الألطاف ما يقعُ

---

(١) هو أبو سهل، بشر بن المُعتمر الهلالي. ومن المحتمل انه ولد بالكُوفة، غير أنّ مكان وسنة ولادته غير معروفين يقيناً. قَدم بشر بغداد وفيها سجنه هارون الرشيد فترة طويلة لأنُه كان يقف بجانب العلويين، وكان في زمانه ممثلاً لمدرسة المعتزلة في بغداد. ولقد خالف تعاليم المعتزلة في سن نخاط كما يقول الشهرستاني، وصل قمة مجده في عصر المأمون. توفي ستة ٢١٠ هـ.

معه الإِيمانُ والطَاعة، وذلكَ يقتَضي عَدمُ الكُفر والعَصيان.

الثاني: إنَّ اللُطفَ إنْ لم يقتضي رُجحان الفِعل فلا فَائدة فيه، وإنْ اقتضىٰ رُجحاناً غَيرُ مانعٍ مِنَ النقيض فكذلك، لِجواز وجود الطَرف المرجوح معه فلا أولويّة، وإنْ أقتضى رُجحَاناً مانعاً، كانَ وجوباً فلا يكونُ التَكليفُ ممكناً.

الثالث: أنَّ أبا لهَب لَمْ يَقع منه الإيمان، فإمَّا أنْ يكونَ لِعَدم اللُطف في حقه، وذلك إخلالٌ فيه بالواجب، وأما أنْ يكونَ مع وجودِ اللُطف، وذلكَ باطلٌ لأنَّ اللُطف هوَ الذي يَحصلُ مَعه الطاعة.

الرابعُ: أنَّ الحَاكم هو الله تعالىٰ فلا يَجبُ عليه شيء لأنَّه لا حاكِمَ فَوقَه.

الخامس: أنَّ الدَاعية المُقربة ممكنة لله تعالىٰ فجازَ خَلقُها ابتداءً من دونِ الفعل الذي هوَ اللُطف.

والجوابُ عن الأول: أنَّ اللطفَ ليسَ لطفاً بذاته بحيثُ يتساوىٰ مقتضاه، بل اللُطف إنَّما يكونُ لُطفاً لقرائِن يَقترنُ به من أحوال المُكَلف وغَيرها، فإنْ كانَ مائلاً إلىٰ الدّين كانَ الفِعلُ لطفاً له، وإنْ كانَ نافراً لَم يَكن الفِعلُ لطفاً له، ولأجلَ ذلكَ إختلفت الألطاف كالعَبادات الشرعية في الأوقاتِ، وإختلَفت شَرائع الأنبياء.

وعَن الثاني: أنَّ اللُطفَ لَيس مما يَقعُ الفِعلُ عندَه قطعاً بَلْ يَكونُ أولي بالوقُوع.

وعَنْ الثَالث: ما أجبنا به عَن الأول فإنَّ اللُطفَ إذا حَصلَ ولَمْ يَحصُل معه الفِعل لاَ يدلُ علىٰ كونِه غَيرُ لطفٍ، بَلْ إنَّما لَمْ يَحصلُ الفِعلُ لوجودِ معارضٍ هوَ أقوىٰ منه عند الفعل[1].

وعَن الرابع: الوجوب لا نَعني به هاهنا الوجُوب الشَرعي بَلْ كونُ الفِعل بحَيث يَتعلقُ المَدحُ بالفَاعل بسبَبه.

[١٢/٢٠٦] *مسألة*: اللُطفُ إنْ كانَ مِنْ فعلِهِ تعالىٰ كانَ واجباً عليه أنْ يَفعلُه لِما مرَّ، وإنْ كانَ مِنْ فعل المُكلَف وَجب علىٰ الله تعالىٰ أنْ يُعَرِّفه إياه، وأنْ يُكلِّفه به، وإنْ كانَ مِنْ فِعل

---

(١) في خ٣: العبد.

غَيرهما لم يَجُز مِنَ الله تعالى أنْ يُكلِّف العَبد بما يَتوقفُ علىٰ ذلك إلّا اذا عَلِم أنَّ ذلكَ الغَيرُ يَفعله لا محالة، وهذه الأحكامُ ظاهرة.

البَحثُ السّادس: في الألم

قد مَرَّ البَحثُ عن ماهيته وعَن كثيرٍمِنْ أحكامه. وأعلمْ الآن إنَّه علىٰ قسمين: حَسنٌ وقَبيحٌ.

فالقَبيحُ ما يَصدرُ عنّا والعوضُ عَلينا.

والحَسنُ قد يَقعُ مِنّا علىٰ وجه الإباحة كالذَبح للأكل، وعَلى وجَه النَدبْ كالذَبح للأُضحِية، وعلىٰ وجَه الوُجوب كَذبح المَنذُور، والعِوضُ عليه تعالىٰ في هذه.

وقد يَقعُ منه تعالى إمَّا علىٰ جَهة الإستحقاق كالعَقاب، أو علىٰ جهة الإبتداء كآلام الدُنيا غَير المُستحقة.

وأختلف الناسُ هاهنا:

فَقالتْ الثَنوية: يَقبُحُ جَميعُ الآلام.

وقالتْ المُجبَّرة: يُحسُنها أجمع.

وفَصلَّ آخرون: فَقالتْ البَكرية، والتناسخية، إنَّه لا يُحسنُ الّا المُستَحق وما عَداه فهوَ قَبيحٌ.

وأهلُ العَدل قالوا: أنَّه يَحسُنُ منه فِعلُ الألم المُستّحق وفعلُ المُبتداء إذا كانَ ذلكَ الألمُ مَصلحة لا تَحصلُ من دونه وهو اللُّطف، إمّا للمُتألم أو لِغَيره بشَرط أنْ يكونَ في مُقابلِهِ عوضٌ يزيدُ عَن الألم بحَيث لوَ أظهر العِوض لأختاره المتألم.

وهذا عندي هوَ الحَقّ. أمَّا حُسنَه بهذه القُيود فلا شَك فيه، وأما قُبح ما عَداها فلأنّه يَتضمنُ الضَرر الخَالي عَن النَفع.

[١٣] *مسألة:* ذهبَ أبو علي إلىٰ أنَّ الألم لا يَقبُح إلّا لكونه ظُلماً فقط. وَشرط بَعضُهم في قُبح الظُلم عِلمُ الظَالم بكونه ظُلماً وتمكنه مِن ذَلك، ونَقلَ قاضي القُضاة هذَا القولُ عَنْ أبي هاشم.

قالَ القاضي: لاَ شكَ في قُبح الظُلم ممَن ذَكرنا إلّا أنّه لا يستحقُ به الذَّم، لأنَّ إستحقاق الذَّم مشروطٌ بتمكنِ الفَاعل من الإحتراز عنه لكونه ظلماً.

قالَ أبو هاشم: وقَد يَقبُح الألم لكونِه عبثاً كمَن يستأجرُ غيره بنزحِ ماء الفُرات ويَقلبُه فيها مِنْ غَير غرضٍ، فالظُلم منتفٍ لوجودِ العِوَض والقُبحُ حاصلٌ لحصوُل العَبث. وكذلكَ مَن خَلّص غَيرهُ مِنَ الغَرق بشرط كَسر يده ولا غَرضَ له في ذلكَ.

قالَ أبو علي: علّة القُبحِ هاهنا الظُلم فإنَّ المستأجر ظَلمَ نفسهُ من حيثُ أنّه أدخلَ عليه غمّاً بسبب إخراج الأُجرة، وظَلمَ المُوجر من حَيثُ منَعه من مَنافعه، والمُخلّص ظَلمَ نفَسهُ مِنْ حَيثُ مَنع نفسه من الشُكر.

[١٤/٢٠٨] **مسألة:** نَقلَ قاضي القُضاة عَن أبي هَاشم أنَّ الألم يَقبَحُ لكونِه ضرراً واذا حَصلَ فيه نَفعٌ أو دَفعُ ضَررٍ خَرَج من كونه ضرراً، فالبَايعُ ثوبه بثمن المِثلِ لا يُقالُ إنّه أضرَّ بنفسه. والمُعَاقبُ ليس بمتضررٍ لتَعجيله اللّذة في الدُنيا.

وألزمه قاضي القُضاة بالتاجِر يتَحملُ المَشاق لرَجاءِ الربحْ مِن غَير ربحٍ، وهوَ حسنٌ.

لا يقال: أنّه ليس في حَال المشقة.

لأنّا نقولُ: يَنبغي إعتبارُ السُرور فإنْ كانَ موفياً علىٰ المَضرّة حُسنَ وإلّا فَلا.

[١٥/٢٠٩] **مسألة:** الألمُ الذي يَفعلُه الله تعالىٰ لابُدَّ وأنْ يكونَ حسناً لِمَّا تَقدم، ووجهُ حُسنِه في غَير المُكلفَ كونِه لطفاً لمُكلفٍ آخر مَع العِوَض الزايد، إذ لا وجْه لإستحقاقه في حَق الصَبي. ولا يُمكنْ أنْ يُقال إنّه حَسنٌ لدفع الضرر لأنَّ الضَرر المَدفُوع إنْ كانَ مِنْ فِعله وهُوَ قادرٌ علىٰ أنْ لا يفعلُه مِنْ دون هذا الضَرر لَم يَحسُن منه فعلُه، ولأنَّ ابتداء الضَرر بالصَبي يكونُ ظُلماً، فلو آلمه لأجل دَفع الضَرر لصَار التقديرُ أنّه ظَلمَه لأنّه يَدفَع ظُلمَه، وإنْ كانَ مِنْ غَير فِعله فهوَ تعالىٰ قادرٌ علىٰ مَنع الظالِمْ مِن الظُلم مِنْ دونِ هَذا الضرر.

لا يُقال: لِمَ لا يَمرضُ الطِفل حَتى يَصيرُ لطفاً للظّالم فَيمتنعُ مِنْ ظُلمِه بالإيلام؟

لأنّا نقولُ: لا يَحسُن ضَررُ الطِفل لنَفع الغَير.

وأمَّا المُكلفُ فإنْ كانَ مُستحقاً للعَقاب جازَ لله تعالىٰ أنْ يؤلمه مُعاقبةً كمَرض الكافِر.

وَمنعَ منه قاضي القُضاة وقالَ: المَرضُ مِحنةٌ فيْ حَقه لا عُقوبة، ولا يَجُوزُ أنْ يؤلمه لدَفعِ الضَرر عنه كما قُلنا أولاً.

قيل: ولا يَجوزُ أنْ تؤلمهُ ليَسقُط عَنه بَعضُ عِقابِه لأنَّ المُستَحق لا يَصيرُ مستوفىٰ بَتَعجيل ذلَك القَدر، فلو أراد سُقوط البَاقي لأسقطه بالعَفو. فأمَّا القَصدُ إلىٰ أنْ يُسقِط ذلكَ من دونِ عفوٍ بل بتَعجيل ذلكَ البَعض، لَمْ يَصحُ لأنَّه يَقصدُ إلىٰ أنْ يُسقِطَ ما سقُوطه متفضّلٌ به مِنْ دونِ أنْ يكونَ متفضّلاً، وذلكَ قَصدٌ فاسدٌ.

وعنديَ في هذا تَوقفٌ وإنْ لَم يَكُنْ مُستحقاً للعِقاب لمْ يكُن يحسُن منه الإيلام إلَّا للنفع، وذلك النفعُ تارة يكون عوضاً، وتارة يكون لُطفاً للمتألم، وتارة يكونُ هما معاً.

تَذنيبٌ: قالَ أبو علي: الألمُ الصَادر عَنه تعالىٰ إذا لَم يكن عقاباً يكونُ حَسناً للعِوض فقط، كانَ لطفاً أو لَم يكنْ.

وقالَ أبو هاشم: جهة حُسنِه العِوض، وكونه لطفاً أمَّا للمتألم أو لغيره.

وقال آخرون: كونه لطفاً كافٍ في الحُسن إنْ كانَ للمتألم.

أحتَج أبو هاشم: بأنَّ النفعَ ممكنٌ مِنْ دون الألم، فتوسط الألم عَبثٌ.

قالَ أبو علي: النَفعُ المُستَحَق مغايرٌ للمتفضل به فللأولَ مَزيةٌ فحَسنُ الألم لتلكَ المَزية. ثم قالا فِعلُ الملطوف فيه ليسَ بمنفعةٍ بَلْ هوَ مشقةٌ لابد فيها مِنَ الثواب يُقابلُ الملطوفُ فيه، فيبقى الألمُ خالياً عن نفع يُقابله.

قالَ المُكتفون باللُطف: أنَّ الثوابَ المقابلُ للملطُوف فيه يكونُ مقابلاً له وللألم، فحَسُن الألمُ مِنْ دونِ العِوض.

تذنيبٌ: لو كانَ في مَقدوره تعالىٰ وجودِ لذةٍ تقومُ مَقام الألم في كونها لُطفاً للمُكلَفين هَل يَحْسُنُ منه تعالى فعلُ الألم بَدل اللذّة؟

جَوّزه أبو هاشم لأنَّ الألم يَخرُج بكونِه لُطفاً عن كونُه ظلماً ويَصيرُ كالمَنفعة،

فيَتخيرُ الحَكيمُ.

وبَعضُ المَشايخ مَنع منه وهوَ الأولىٰ، لأنَّ الألم إنَّما يَحسُن باعتبار اللُّطف. والعِوضُ اذا لَمْ يكنْ لهما طريقٌ إلّا هوَ، إمَّا معَ وجود طريقٍ غيرُ مؤدٍ إلىٰ ضررٍ ويكونُ محصلاً للّطفِ فهوَ أولىٰ، وَلمْ يَجُز فِعلُ الألم.

البَحثُ السابع: في العوض

وهوَ النَفعُ المُستَّحقُ الخالي من تَعظيمٍ وإجلال.

وبقيد الإستحقاق يخرجُ المُتفضل به، وبقيد الخُلوّ يَخرُج الثَواب. وهو إمّا أنْ يكون علينا أو عليه تعالىٰ، والأول يكونُ مساوياً للألم، والثاني يكونُ أزيد منهُ. وهوَ واجبٌ خلافاً للأشاعرة والّا لكانَ الألمُ قبيحاً. وكذلكَ الألمُ الذي أباحه الله تعالىٰ أو أمر به.

وإختلفُوا فيما يَصدُر عن غَير العاقل، فذَهَب بَعضُهم إلىٰ أنَّ العِوضَ عليه تعالىٰ لأنَّه مكنَّه وجعلَ فيه ميلاً إلىٰ ذلكَ مع إمكان ألاّ يجَعلُه كَذلك، ولَمْ يَجعل له عقلاً يَصدَّه عَن ذلك، ولا جَعلَ زاجراً يَزجُره، فيكوُن العَوَضُ عليه قطعاً.

وذَهبَ مَنْ لا تَحصيلَ له إلىٰ أنَّ العِوضَ يستَّحقُ علىٰ المؤلم.

وآخرون قالوا إنَّه لا عِوضَ علىٰ ذلك.

وقاضي القُضاة ذَهبَ إلىٰ أنَّ العِوضَ علىٰ المؤلم إلّا أنْ يُلجئه الله تعالىٰ إليه بالجُوع وشِبَهه، فَيجبُ العِوضُ لأنَّه تعالىٰ لَمْ يَبعث السباع علىٰ المَضارّ ولا ألجاءها إليه بَل مكنّها، ولا يَنُتقل العِوَضُ اليه بالتَمكين وإلّا لإنتقلَ العِوضُ عَلينا إذا مَكَّنا الغَير بَدفعُ السيفَ فَقَتَلَ آخر، ولأنَّ العِوضَ لو كانَ عليه تعالىٰ لكانَ موفياً علىٰ الألم فيَقعُ منا المَنعُ لَها مِنْ ذلكَ.

[١٦/٢١٠] ***مسألة:*** العِوضُ المُستَّحق عَليه تعالىٰ، قالَ أبو علي بدَوامه لأنَّه لو كانَ مُنقطعاً للزمَ العِوضُ بإنقطاعه لحصولِ الغمّ بالإنقطاع فَيدومُ الإستحقاق، ولأنَّه لو إستَّحقَّه مُنقطعاً لأمكن إيصاله إليه دَفعةً واحدةً. ومثلُ هذا لا يَختارُ المؤلمُ لأجله الألم.

والوَجهانُ عندي ضَعيفان:

أمَّا الأولُ: فلأنَّه لا يَدلُ علىٰ الإستحقاق دائماً بل يَدلُ علىٰ لزُوم إدامَته لأنَّ إنقطَاعه يُوجبُ حصولَ مِثله.

وأمَّا الثاني: فَضَعيفٌ لأنَّ العِوضَ إنَّما يَجبُ فعلُه علىٰ وجهٍ يَرغبُ فيه المتألم، فإذاكانَ لا يَرغبُ في حُصوله دفعَةً وجبَ إيصالُه إليه علىٰ التعاقب.

وقال أبو هاشم بإنقطاعه لأنَّه قَد يُستَحسن الألم مَع العِوَض الزَايد المُنقَطع.

[١١] **مسألة:** العِوَضُ المُستَّحق علىٰ الظالم يَجبُ علىٰ الله تعالىٰ استيفاءهُ للمظلُوم لأنَّه قادرٌ علىٰ ذلك، وهو متمكنٌ منه مع حُسنه بحَيث يَذمُّ العُقلاءَ مَنْ لَم يفعلُ ذلكَ شاهداً، فلولا عِلمُهُم بوجُوب الإنتصاف وإلاَّ لمَا حَسُنَ الذَّم.

[١٨] **مسألة:** قالَ أبو هاشم، وأبو القَاسم الكَعبي يَجوزُ أنْ يُمكِّن الله تعالىٰ الظالمَ مِنَ الظُّلم، وإنْ لَم يكُن له عوضٌ في الحَال.

قال أبو القَاسم: ويَجوزُ خُروجه من الدُنيا مِنْ غَير تَحصيلِ عِوضٍ، ومنعه أبو هاشم.

ومَنع السَيدُ المُرتَضىٰ مِنْ ذلكَ وأوجب العِوضَ في الحَال.

قالَ البَلخي: أنَّه تعالىٰ يَجُوز أنْ يَتفضل بالعِوضَ عليه، فَحسُن منه التَمكين.

قالَ السَيدُ المُرتضىٰ: والتَبقيةُ تَفضلٌ فلا يتعلَّق بها الإنتصاف.

البَحثُ الثامن: في الآجال

الأجَل الوَقتُ، والوَقتُ هو الحَادثُ الذي جُعِل عِلماً لحُدوث غَيره، وأجلُ الحَيوان هو الوَقتُ الذي عَلِم الله تعالىٰ أنَّه يُقتل فيه.

وإختلفوا في المَقتُول، فقالَ أبو الهُذَيل إنَّه لَو لَم يُقتل كانَ يموتُ قطعاً، وهوَ مَنقولٌ عَن المُجبِّرة.

وقالَ البَغداديُّون أنَّه كانَ يَعيشُ قطعاً.

وذَهبَ البَصريون إلىٰ أنَّه يَجوزُ الأمران.

أحتّجَ أبو الهُذَيل بأنه لو جاز أنْ يَعيشَ لكانَ القاتلُ قَد قَطَعَ أجلُه، بمعنىٰ قَتله قَبل الوَقت الذي عَلِم الله فيه أنّه يَموتُ، والتالي باطلٌ لأنَّ خَلافَ معلُومِ الله تعالىٰ مَمتَنعٌ فالمُقَدم مثله.

وهذا عندي ضَعيفٌ لأنَّ قَطع الأجل إنَّما يَكونُ لَو عَلِم الله تعالىٰ بقاءَ حَياته، أمَّا مَعَ عِلمه بالقَتل فلا نُسلِّم إنّه يَكونُ قاطعاً للأجل.

لا يُقالُ: أنّه قَتلَه قَبل الوَقت الذي عَلم أنّه يَعيشُ إليه، وذلكَ الوَقتُ هوَ الأجل.

لأنّا نَقولُ: أنّه أجلٌ تَقديري لا مطلقاً، بَلْ علىٰ تَقدير عَدم القتل.

وأحتجّ القاطعون بالحياة بأنّ الإنسان قد يقتُل جماعة كثيرة يَعلمُ بـمجرىٰ العَادة بعَدم موتهم في وقتٍ واحد، ولأنَّ القَاتل حينئذٍ لا يكونُ ظالماً لأنّه يَحصلُ ما لابدَّ مِنْ حصوله، ولأنّه كانَ مُحسناً بذبح الشاة فلا غَرامة.

والجَوابُ عَن الأول: المنعُ مِن إمتناع موتهِم والعَادة تقضي بموتِ جَماعةٍ كَثيرة بَسببٍ كالغَرق والحَرق، ولأنّا نُجوِّز عَليهم الحَياة والمَوت فلا يَردُ ما ذكرتم.

وعَنْ الثاني: أنَّ الظُّلمَ إنَّما تَوجه مِنْ حَيثُ تَجويزنا لحَياته مَع غَلبة ظَننا به، فإنَّ الحيوانَ السَليم يَعيشُ في غالب الأوقات، ولأنَّ الظُّلمَ حاصِلٌ لأنّه لَو ماتَ من قِبله تعالىٰ لحَصلَ له أعواضٌ كثيرة، أمَّا إذا قَتلهُ فإنَّ العِوضَ لا يُزيدُ علىٰ الألم. وكذا القولُ في ذَبح الشاة.

وأحتَّج المُجوّزون بقوله تعالىٰ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1].

لا يُقالُ: فيَقطعُ ببقائه لَو لَمْ يُقتل.

لأنّا نَقولُ: إنّه أثبتَ حَياة مُنكَّرةً فلا تَكونُ عامّة.

البَحثُ التاسع: في الأرزاق والأسعار.

حَدَّ العَدليّة الرزقَ بأنّه ما صَحّ الإنتفاع به ولَمْ يكُن لأحدٍ منعّ المُنتفعُ منه.

---

(١) البقرة: ١٧٩.

والمُجبِّرة قالوا: إنّه ما أُكلَ، ويَتفرعُ علىٰ هذا الحَرامُ عندَ المُجبِّرة أنّه رزقٌ، وخَالفَ فيه العَدليَّة مُستدلين بقوله تعالىٰ ﴿وأنفِقُوا مِمّا رَزَقْنَاكُمْ﴾[1] أمرٌ بالإنفاق، والحَرامُ لا يأمرُ الله بانفاقِه فَليسَ برزقٍ.

والإعتراضُ من وَجهين:

الأول: ليسَ صيغة (ما) للعُمومُ في مَعرضِ الخَبر.

الثاني: يَجوزُ تَخصيصُ العَام بما ذكرتُم.

[١] ***مسألة:*** مَنَعَ الصُوفية مِنْ طَلَبِ الرزق، لأنّ الحلال قد إختَلَط بالحَرام بحَيثُ لا يُمكنُ تَمييزُه، فَيجبُ إجتنابُه.

ولأنَّ فيه مُساعَدة للظالمين بطلَب الخِراج والضِمانْ.

ولأنّه تعالىٰ أمرَ بالتَوكل وهوَ يُنافي الطَلَبْ.

وهذا خيالٌ ضَعيفٌ فانَّ المُكلَف إذا عَرفَ الشيء المُعيَن قد إختلط فيه الحَلالُ بالحَرام إجتَنَبَهُ، أما مَع فَقد العِلمْ فلاَ. والمُساعدة ليست مقصودةً بالذَات، والتَّوكُل لا ينافي الطلب.

[٢] ***مسألة:*** السِعرُ هوَ تَقديرُ البَدلْ فيما يُباعُ به الأشياء.

وهوَ علىٰ ضربين: رَخصٌ وغلاءٌ. فالرَخصُ هو السعرُ القَاصر عما جَرتْ به العَادة مَعْ أتحاد الوَقت والمَكان، وكلُّ واحدٍ من الرَخصْ والغَلاء قَد يَحصلُ منْ قِبَل الله تعالىٰ، وقَد يَحصلُ مِن قِبلِ العَبد.

البَحثُ العَاشر: في الأصلح:

إذا عَلم الله تعالىٰ إنّه اذا أعطى زيداً مالاً إنتَفع به وليَس فيه مفسَدةٌ ولا مَضرةٌ ولا وَجهُ قُبح، أوجبَ البَغداديُون، وأبو القَاسم الإعطاءَ، ومَنعَ منهُ البَصريون.

أحتَجَّ الأوّلون بأنّه إنْ كانَ الداعي موجوداً والصَارف مفقوداً وجَبَ الفِعلُ،

---

(١) البقرة: ٢٥٤.

لكنَّ المُقدَم حقٌ فالتَالي مِثلُه، أمَّا الشَرطية فظاهرة.

وأمَّا بَيانُ صِدق المُقَدم. فلأنَّ جَهة الإِحسان جِهةُ داعٍ، وإنتفاءُ المَفاسِد إنتفاءُ الصارف، والتقدير حصولهما.

وأحتجَّ الآخرُون: بأنَّ الزايد علىٰ ذلك المَالُ بمثله، اذا كانَ مساوياً له في المصلحة إنْ وجَبَ علىٰ الله تعالىٰ فعلَهُ فَرضنا الزَايد، فكانَ يَجبُ وجودِ ما لا يَتناهي وهوَ محالٌ. وإنْ لَم يَجبْ لَزم الإِخلال بالواجب.

إعترضَ عَليهُم الأوّلون: بانَّ الأصلح وإنْ لَم يكُن واجباً لكنه حَسنٌ إتفاقاً وجايزٌ فِعلُه، فَيلزمُ تجويز وجود ما لا يتَناهي كما ألزمتمونا.

أجابَ القاضي: بالفَرق بينَ القولُ بالوجُوب الذي يَلزمُ منه وجود ما لا يتناهىٰ، وبينَ الجَواز الذي لا يلزمُ منه ذلكَ فأنَّ الجَواز لا يستلزُم الفِعل.

وعندي: أن الإلزام غَيرُ واردٍ لأنَّ الفعل إنَّما يَجبُ علىٰ الله تعالىٰ مِنْ حَيثُ الحِكمة اذا كان مُمكناً، أمّا إذا كان مُمتنعاً فلا، وما لا يُتناهىٰ يَستحيلُ إيجاده.

ثُمَّ قالَ البَصريُّون إعتراضاً علىٰ حُجَج البَغداديين إنَّ الداعي المذكور داعي الإِحسان، وهوَ لا يُوجب وجود الفِعل.

وأعلم أنَّ البَصريين عَنوا بقولهم هَذا أنَّ الأصلح ليسَ له جهة وجوبٍ، وإنْ كانَ يجبُ إذا حَصلَ الداعي والقُدرة وأنتفىٰ الصَارف.

قالَ البَصريُّون: لو وَجبَ الأصلح لوجَبَ علينا فعل النافلة لأنَّها أنفع، وهذا غَيرُ واردٍ لأنَّ الأصلح ليسَ وجَهُ وجوبٍ بَلْ إنَّما يَجبُ مع خلوص الدواعي.

ونَحنُ نَمنَعُ منه لوُجود المَشقة بخلافِ الإِحسان مِنه تعالىٰ فانَّه لا مَشقة لَهُ فيه، ويَدعُوه الدَاعي وَينتفي الصَارف فَيجبُ التَحقق.

المنهج السابع

في النُّبوّة

وفيه مباحثٌ:

الأول:

النَبيُّ هو الإنسان المُخبرُ عَنْ الله تعالىٰ بغَير واسطة أحدٍ مِنَ البَشر، فلا يَصدقُ هذا الحَدّ علىٰ المَلَك، ولا علىٰ المُخبر عَن غير الله، ولا علىٰ العَالِمْ.

والمُعجِزْ هوَ أمرٌ خارقٌ للعادة مَقرونٌ بالتَّحدي مَع عَدم المُعارضة. والأمرُ قَد يكونُ فعلاً للخَارق، وقَد يكونُ منعاً عَن المُعتاد. فكلا قِسميه يَصدُق عليه المُعجزُ والخَرق.

والخَرقُ للعادة لابدّ منه لِيَقعَ التَميّزُ به بين النَبيّ والمدّعي. والإقترانُ بالتَحدّي ذُكِرَ ليَخرُج عَنه الكاذَب المُدّعي مُعجِزَة غَيرُه، وليتميَّز عَن الإرهاص والكرامات.

وعَدم المُعارضة قيدٌ لابُدَّ مِنه لِيخرُج عنه السِّحرَ، والشعبذة، والتَحدّي المُماراة، والمُنازعة. يُقالُ تَحدّيتُ فلاناً إذا مارَيتُه ونازَعته في الغلبة.

والإِرهاصُ إِحداثُ مُعجزٍ يَدلُّ علىٰ بعثة نَبيٍ قَبل بَعثته كأنَّه تَمهيدٌ لقَاعدته.

البحث الثاني: في إمكان البعثة

إختلفَ الناسُ في ذلكَ فالجُمهور من أهل المِلل كافة علىٰ ذلك، وخالفَ فيه البَراهمة[1] والصابئة.

وَيدلُّ علىٰ الإِمكان أنَّها حَسنة لِما اشتملت عليه منَ الفَوائد فيكونُ مُمكنة.

أمَّا إِشتمالَها علىٰ الفوائد فَمنْ وجوهٍ:

الأول: إنَّهم يأتونَ بالخَبر القاطع بحُصول العِقاب للعَاصي، لأنَّ العَقل دالٌ علىٰ الإِستحقاق وليسَ بدالٍ علىٰ الوُقوع، ولا شكَ في أنَّ هَذا الإِخبار يَشتملُ علىٰ فائدة هي الإِمتناعُ مِنَ الإِقدام علىٰ المَعاصي.

الثاني: أنَّ العَقل يَجوّزُ أنْ يكونَ بَعضُ أفعالنا مَصلحةً لَنا، وداعياً إلىٰ فِعلِ ما كُلِّفنا به مِنْ جَهة العَقل كالصلاة والصُوم. ويكونُ بَعضُ أفعالنا مَفسدةً لنا كَشربُ الخَمر. وتَكونُ المَصلحة بأنْ يُعرَّفنا هذه المَصالح والمَفاسد بلسان واحدٍ مِنْ نوعنا.

الثَالث: أنَّ التَكاليف العَقلية يَجوزُ أنْ تكونَ في النُبوة مصلحةً لنا بسبَب دُعاء الأنبياء إليها.

الرَابعُ: المَعارفُ العَقلية كالتَوحيد والعِلمْ والقُدرة يَحصلُ بتطابق العَقل، والنَّقلُ فيها التأكيدُ.

الخامس: قَد بيَّنا وجوبُ التَكليف، والعُقولُ البَشرية قاصرة عَن إدراك كُنهِ ما كُلِّف به تعالىٰ، فلابُدَّ مِنَ البعثة ليحصل المَعرفة بذلك.

السادس: أنَّ العقُول مَمنُوّةٌ بالأضداد كالشَهوة والنَفرة والوَهمُ وغَيرها مِنَ

---

(١) من مذاهب الهند، وينتسبون إلىٰ رجلٍ يقال له ابراهيم، ويذهب إلىٰ نفي النبوات أصلاً، وانَّ استحالة ذلك عقليٌ، واستدل عليها بوجوهٍ. وينقسمون إلىٰ أصنافٍ وفرق، فمنهم أصحاب البدرة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصاحبُ التناسخ.

القُوىٰ، المُوجبة لما يُنافي العَقل، والطَبائعُ الإنسانية مَجبُولة على الإنبعاث إلى مقتضىٰ هذه القُوىٰ والزَجرُ المُستفاد مِنَ العَقل غَيرُ كافٍ فلابدَّ مِن زاجرٍ آخر خارجي وهوَ الرَسولُ.

السابعُ: أنَّ لله تعالىٰ صفاتٌ لا يَدلُّ العَقلُ عليها كالكلام والسَمع والبَصر، وينبغي للعُقلاء مَعرفتها ولا طريقَ إلىٰ ذلك، فلابدَّ منَ النبيِّ لِتعليم ذلك.

الثَامن: قَد يكونُ هاهنا أشياءَ حَسنة في أنفسها وإنْ كُنا لانَعرفُ حُسنَها، وأشياءَ قَبيحة لا نَعرفُ قُبحَها، فلابدَّ مِنْ نَبيّ يَحصلُ مِنه ذلك.

التاسع: قَد يَحصلُ للمُكلف حيرةٌ بسبب ترك إشتغاله في العَبادات، و بِسبَب استعماله لها، فلابدَّ مِنْ نَبيّ يُزيلُ هَذه الحَيرة والخَوف.

العَاشر: الخَواصُّ التي في النَبات تَعجزُ العَقلُ عَن إدراكها، فإنَّ فيها ما هوَ نافعٌ وفيها ما هوَ ضارٌ، والرَسولُ مُعرّفٌ لذلك.

الحادي عشر: التَنازُع الواقعُ بينَ الناسِ الحَاصلُ بسبب الإجتماع يحتاجُ في ازالته إلىٰ مَن أيّدَ من عند الله تعالى بخاصية مُميّزةٍ له عَن غيره مُوجبة للإمتثال مِنه.

الثاني عشر: الصناعاتُ الخَفيّة عَن عُقولِ البَشر قَد تَقعُ الحَاجةُ إليها في أغلبِ الأوقات، فلابدَّ مِن رَسولٍ يُرشِدنا إليها.

فقد يبيّنُ مِنْ هَذه الوُجوه إشتمال البِعثة علىٰ الحُسن، مَع أنها خالية عَن المفسدة، فتكونُ مُمكنةً، بَلْ واجبةٌ علىٰ ما يأتي.

وأحتَجَّ المُخالفُ بوجوهٍ:

الأول: أنَّ الرُسلَ إنْ جاؤا بما يُوافق العَقل فالبَعثة عبثٌ لإستقلالِ العَقلْ بما بُعِثُوا لأجله، وإنْ جاؤا بما يُخالفُه فهوَ مردودٌ.

الثاني: أنَّ النُبوة تتوقفُ علىٰ معرفة الله تعالىٰ بالجُزئيات، والتالي باطلٌ لما تَقدم فالمُقدّم مثله.

الثالث: أنَّ الأنبياء إنَّما جاؤا بالتَكليف، لكنَّ التَكليفَ مُحالٌ فالبعثةُ مُحالٌ.

والجَوابُ عن الأول: أنَّ الذي يُوافق العَقل علىٰ قسمَين: أحدهما: يكونُ في

العَقل ما يَدلُّ عليه، وفائدة الأنبياءِ فيه التأكيدُ.

والثاني: إنْ لا يكونَ، والحاجةُ إليهم في هذا التَقسيم ظاهرٌ.

وأمَّا الذي لا يوافق العَقل فعلىٰ قِسمين أيضاً:

أحدهما: أنْ يكونَ العَقلُ يقضي بنقصه.

والثاني: أنْ لا يكونَ للعَقل فيه قضاءٌ بشيء البتة. ومثلُ هذا قَدْ يَنفعُ معرفته في العاجل والآجل.

فَاحتيجَ إليهم في هَذا القِسمُ أيضاً، وعَن الثاني ما مرَّ من بَيانِ صدق التالي، وعَن الثالث ما تَقدم من وجُوب التكليف.

البَحثُ الثَالث: في وجُوب البعثة

إتَّفقت العَدلية عليه، خلافاً للأشاعرة.

لنا: إنَّها قَد اشتملت علىٰ لُطفٍ في التَكليف العَقلي والسَمعي، واللطفُ واجبٌ لِما تَقدَم، فالنَبّوةُ واجبةٌ.

وأمَّا إشتمالها علىٰ اللُطف في التَكليف العَقلي، فلأنَّا نَعلمُ أنَّ السَّمعيات ألطافٌ في العَقليات، فإنَّ التَجربة قاضيةٌ بانَّ الإنسانَ إذا كانَ مواظباً علىٰ فعلِ الواجبات السّمعية فإنَّه يُقرِّبُ إلىٰ الواجبات العقلية، بخلافِ ما إذا لَم يُواظب.

وأمَّا إشتمالها علىٰ اللُطف في السَّمعي، فلأنَّ العِلمَ بدَوام الثَواب والعقاب لطفٌ فيه وهو لا يَحصلُ إلّا مع البعثة.

لا يقالُ: اللطفُ هوَ الداعي إلىٰ فعل المَلطُوف فيه وهوَ لا يَتحققُ إلّا اذا علمَ المُكَلف كونه لطفاً داعياً وَجهه دَعا بِهِ، وذلكَ مُنتفٍ عَن السَّمعيات في العَقليات.

لأنّا نقولُ: وجوبُ العِلم بكونِ اللُطف لطفاً وداعياً، فإنَّه يَجوزُ أنْ يَعلمَ الله تعالىٰ أنَّ مَع تكليفِ العَبد بالسَّمعيات ينقادُ إلىٰ العَقليات فيكلّفُه بها و يكونُ ذلك لطفاً. علىٰ إنَّا نقولُ العقليات قَد يَتباعدُ أزمنة فِعلها كَردِّ الوَديعة وقضاء الدَين فيَقعُ هناكَ غَفلة عَن الله تعالىٰ والخَوفُ مِنه، فلابدَّ مِنْ مذكّرٍ هو السَّمعي.

وأيضاً: إنْ تَحققت القُدرة والدَاعي وَجبت البعثة، لكنَّ المُقدَم حقّ فالتالي مِثلُه، أمَّا الشَرطية فظاهرة. وأمَّا صِدقُ المَقدم، إمَّا القُدرة فَظاهرٌ، وإمَّا الدَاعي فلأنَّها قد اشتملَت علىٰ وجه مَصلحةٍ وانتفتَ عَنها المَفاسدُ. أمَّا أولاً فبالفَرضْ، وأما ثانياً فلأنَّ وجوهِ المفاسد مَحصورة عندنا وليسَ شيءٌ منها ثابتاً هاهنا.

وللأوائل في هَذا الباب طَريقٌ آخر مبنيٌ علىٰ قواعدٍ:

الأولىٰ: أنَّ الإنسانَ لا يُمكنُ أنْ يَستقِلَّ وحدهُ بأمورِ معاشه لإحتياجه إلىٰ الغَذاء والمَلبُوسِ والمَسكنْ وَغيرُ ذلك من ضَرورياته التي تَخصُّه ويُشاركَه غَيره منْ أتباعه فيها، وهي صِناعيّة لا يُمكنُ أنْ يَعيشَ الإنسانُ مُدّة يَصنعُها ويستعملُها، فلابدَّ من الإجتماع علىٰ تلك الأفعال بَحيثُ يَحصل التعاونُ المُوجبُ لتسهيل الفِعل، فَيكونُ كلُّ واحدٍ مِنهم يَعملُ لصاحبه عملاً يستعيضُ منه آخر.

الثانية: أنَّ الطباع البَشرية مَجبُولة بالشَهوة، والغَضب، والتَحاسُد، والتَنازُع، والإجتماعُ مَظنة ذلك فيقعُ بِسَبب الإجتماع الهَرجُ والمَرجُ وَيختلُّ أمرُ النَظام، فلابدَّ من مُعاملةٍ وَعدلٍ يَجمعها قوانينُ كلّية هي الشَرعُ. فلابدَّ مِنْ شريعة ناظمةٍ لأمور نوع الإنسان.

الثالثة: أنَّ الشريعة لابدَّ لَها مِنْ واضعٍ يَمتازُ عن بني نوعهِ بخاصيةٍ من الله تعالىٰ هي المُعجزة، لأنَّ الشريعة لو فوّضت إلىٰ بني آدم لوقَع بينهُم النزاعُ في وضعها وكيفيته، ومنْ يَستقلُّ به. وتلكَ المعجزاتُ قَد تكونُ قَوليّة، وَقَد تكونُ فِعليّة.

الرابعة: أنَّ الغَالبَ علىٰ النَاس الجَهلُ، وَطاعة شَهواتهم، والإنقيادُ إلىٰ قُواهمُ الوَهمية والغَضبية ومثلُ هؤلاءِ لا يَستَّحقُ اختلال العَدل النافع في أمور مَعاشهم بحسب النَوع عِندَ إستيلاءِ الشوق إليهم إلىٰ ما يَحتاجُونَ إليه بِحسب الشَخص، وذلكَ يَبعثُهم علىٰ الإقدامُ علىٰ المُخالفة للقوانين الشَرعية، فلابدَّ مِنْ ثوابٍ وعقابٍ أخرويين يَحملُهم علىٰ الرّجاء والخوف علىٰ الإنقياد إلىٰ مُتابعة الشريعة.

الخامسة: أنَّ نَوع الإنسان مَمنوٌّ بالسَّهو والنسيانْ، وتَذكيرُ المَعبود في كُلّ وقتٍ أمرٌ واجبٌ تَحصلُ بِسَببه الخوفُ الدَائِم مِنْ عقابه، فلابُدَّ من سَبب حَافظٍ لذلكَ

التَذكير مُتَكررٌ في كُلّ وقتٍ وهوَ العِبادة، فإذنْ وَجبَ في العَناية الإلهية إرسالُ رَسولٍ داعٍ إلىٰ التَصديق بوجود الخَالق، وإلىٰ الإيمان بشرعِهِ، وإلىٰ الإعتراف بـالوَعدِ و الوَعيد، والقيامُ بالعِبادات المَفروضة، وإلىٰ الإنقيادِ للقَوانين الشَرعية حَتىٰ يستَّقرَ النَظام النوعي.

البَحثُ الرَابع: في إثباتِ نُبوّة مُحَمدٍ (صَلى الله عَلَيه وآله)

ويَدلُ علىٰ ذلكَ وجوه:

[الأول[1]]: أنّه أدعىٰ النُبوة وظَهَرَ علىٰ يَده المُعجزة، وكلُ مَنْ كانَ كَذلك كانَ نبيّاً حقّاً.

أمّا أدّعاءِ النُبوّة فبالتَواتر[2].

وأمّا ظهُور المُعجزة فلوجوهٍ:

أحدها: أنَّ القُرآن ظَهرَ علىٰ يدِه وهوَ مُعجزٌ.

وأمّاالصُغرىٰ فبالتواتر، وأمّا الكُبرىٰ فلأنّه تَحدَىٰ به العَربَ معَ بلوغُهِم الغاية في الفَصاحة، وعَجزوا عَن ذلك.

أمّا التَّحدي فلقولِه ﴿قُلْ لئِنِ اجتَمَعتِ الإنسُ والجِنُ علىٰ أنْ يأتوا بِمِثلِ هَذا القُرآن لا يؤتونِ بمثله﴾[3] وقوله: ﴿فأتُوا بعَشر سُورٍ مِثلهُ مُفتريـات﴾[4] وقـوله: ﴿فأتوا بسورةٍ مِنْ مثله﴾[5].

وأمّا العَجز فلأنَّهم لو تَوفرتْ دَواعيهُم علىٰ المُعارضة ولا مانِعَ، فكانَ يَجبُ أنْ تَقعَ المُعارضة، فلّما لَمْ تَقعُ دَلّ علىٰ عَدم قُدرَتهم.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في خ٢: فظاهر.

(٣) الإسراء: ٨٨.

(٤) هود: ١٣.

(٥) البقرة ٢٣.

أمّا توفر الدواعي فَظاهرٌ لأنّه(علَيه السّلام) قَهرَ العِباد على إتّباع دينه وَتَرْكِ أديانهم وما نشأوا عليه، وآختاروا المُحاربة والقتل بالسيف على الإتّباع لدينه، ولو كانوا مُتمكنّين من المُعارضة لصارُوا إليها.

وأمّا عدم المانِع فظاهرٌ، فإنّه(عليه السلام) في ابتداءِ أمره لَمْ يكُن بحَيث تَخشىٰ العَربُ من سَطوته.

وأمّا بيانُ أنَّ المُعارضة لَمْ تَقع فَضروريّ، لأنَّ مِثلَ هذهِ الوَقائع العَظيمة تَجبُ أشتهارها حتىٰ يَغلبُ ظهُورها علىٰ ظهورِ القرآن مِنْ حَيثُ أنّها مُسقطة للتَكليف وللإنقيادِ إلىٰ أوامر المُماثل.

الثاني: أنّه(عليه السّلام) أخبَر عَن الغَيب بالتَواتُر، والآياتِ الدَالة عَليه لقوله: **﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ﴾**[١] وقولُه: **﴿وَعَدَ اللهُ الّذينَ آمَنُوا مِنْكُم وَعَمِلُوا الصالِحاتِ لِيَسْتَخلِفَنَّهُم فِي الأرْضِ﴾**[٢] وقولُه **﴿لتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرام﴾**[٣] وذلك معجزٌ قطعاً.

الثالث: المُعجزات المنقُولة عَنهُ (عليه السلام) بالتَواتر في كُلّيتَها وإن لَم يكُنْ تَفاصيلها مُتواترة كانشقاق القَمر، واشباع الخَلق الكَثير مِنَ الطَعام القَليل، وَختم الحصا[٤] ونَبُوع الماءِ مِن بين أصَابعه، وغَيرُ ذلك. وقَدْ نَقلَ المُحدِّثون في ذَلك جملاً كثيرة.

وأمّا الكُبرىٰ فَضرورية، ألا ترىٰ أنَّ المِلِك لوَ قالَ لهُ بَعضُ أصحابه إنْ كنتُ رَسُولكَ فخالِف عادتك ففعلَ المَلكُ ذلك وتَكرّرَ، عُلِمَ قطعاً صِدقَ المُدعىٰ.

الثاني: الإستدلالُ بأخلاقه وأفعاله علىٰ صِدقِ مَقالته، ووَجهه أنَّ الكَمالات

---

(١) الروم: ٣.

(٢) النور: ٥٥.

(٣) الفتح: ٢٧.

(٤) أي صار الحصاة في يده مثل الشمع.

النَفسانية مَحصورة في قسمي قُوتها[١]:

أمَّا بِحَسب الشَخص نَفسُهُ، أو بِحَسب تكميل غَيره. والكامِلُ المُطلَق هو الكَامِلُ فيهما المُكمَّلُ غَيره. ومُحمدٌ (علَيه السَّلام) مِنْ إبتداءِ نَشوُءه إلىٰ آخره لَمْ يَزل مواظباً علىٰ الأفعال الحَسنة، والأخلاق الجَميلة، وبَعدَ ظهُور أمره مُلازمٌ لعَبادة ربِّه متوجِّهٌ بكلِّيته إليه، تاركٌ للدُّنيا يَدعُو النَاسَ إلىٰ ذلكَ، ويجَتهدُ في دخُولِهم تَحتَ طاعة مولاهم، وهذا مُتواترٌ عَنه (عَليه السَّلام) وذلكَ راجعٌ إلىٰ كمالِ قوتِه العَملية، وإكمال غَيره فيها.

وأمَّا القُوة العَلمية: فلا شكَّ في أنَّه (علَيه السَّلام) ظَهَرَ والعَربُ متشاجرةٌ مُختلفةُ الأديان، قومٌ يَعبدونَ الأصنام، والآخرونَ الكواكبَ إلىٰ غيرُ ذلك مِنَ الأديان البَاطلة، والأقاويل الفاسدة، فَنَشر فيهم المَعارفُ الإلهية، والمَطالبُ العِلميّة المُشتَملة علىٰ التَوحيد والتَنزيه والعَدلُ وغَيرُ ذلكَ من المَسائل الحَقّة، وبيَّن مِنها ما كانَ خفياً عليهم، وأمَرَهُم بالتَّفكر والتَّطلُّع علىٰ الحَقّ. وذلك نهاية كماله في قوتِه العِلمية وإكمالُ غيره فيَها.

الثالث: أنَّ الأنبياء المُتقدمين أخبروا بِظهُوره ونبوّته وصدق مقالته.

فإن قيلَ: لانسلِّم ظُهورِ المُعجَزة علىٰ يده، والتَواتُر باطلٌ، لأنَّكُم إنْ عَنيتُم به عدداً محصوراً يَحصلُ به العِلْم فهوَ باطلٌ، لأنَّ كُلَّ عددٍ نَفرضُ يُمكنْ تواطؤهم علىٰ الكذب. وإنْ عَنيتُم به ما أفاد العِلم فلا يَحصلُ العِلمَ بكونِ الخَبرُ متواتراً إلّا بَعد العِلم به، وأنتُم بَيَّنتُم العِلمَ علىٰ كونه متواتراً فَيدورُ. ولأنَّ العِلمَ يستَحيلُ حُصولَه بكلِ واحدٍ وبأيِّ واحدٍ وبالمَجموع، لأنَّه إنْ اتَّصفَ بِما لَمْ يَتَصِفْ به الآحادُ فالكلام في علّة حُصولُ ذلك الوَصف كالكلام في العِلْم، وإنْ لَم يَتَصِفْ لَم يَحصلُ العِلمُ، ولأنَّ شَرط التواتر البَعيد استواءُ الطَرفين والواسطة، ونَمنعُ ذلكَ هاهنا.

ولأنَّ أصل التواتر الحسَّ وَقد يَغلَطُ كما في حَقّ المَسيح.

---

(١) أي القُوة العلمية والقوّة العملية.

ولأنَّه يجوز أن يكون القرآن ظهر على غير مُحمّدٍ وأخذه منه وإدّعاهُ لنفسه!

ولأنَّه يَجوزُ أنْ يكونَ آياتُ التَّحدي مِنْ عِندِه، فإنَّ المُتواترَ إنَّما هوَ أصله لا تَفاصيلُه، فإنَّه لَم يَحفظُ القُرآن إلَّا نَفرٌ يَسيرٌ، وْلأنَّ إبنُ مَسعود أنكَر المعُوذَتين والفاتحة، مَع تَعظيمِ الصَحابَة.

ولأنَّ تَفاصيله لَو كانَت مُتواترة لِما حَصلَ فيها إختلافٌ، والتالي باطلٌ. أمَّا اللَفظي فالقرآنُ، وأما المَعنوي فالآيات الدَالةُ علىٰ التَنزيه، والتَشبيه، والقدر، والجَبر، وغَيرُ ذلك، ولأنَّ آيات التَّحدي لَفظيةٌ وهي غَيرُ مُفيدةٍ لليَقين. ولأنَّ التَّحدي لَمْ يَصل إلىٰ جَميع العالم فانَّ البلاد المُتباعدة لم يَعلموا بظهوره (عليه السلام)، ولا يلزمُ مِنْ عَجز البَعض عن المُعارضة عَجزَ الجَميع لأنَّا نَمنعُ حُصولَ الداعي إلىٰ المُعارضة، ورجُوع العَرب إلىٰ الحَربْ لعِلمهم بانَّه قاطعٌ للمادة، وحاسمٌ للأمور، فَعَدَلوا إليه دونَ المُعارضة!

ولأنَّه يحتملُ أنهم تَركُوا المُعارضة لقلة اهتمامهم بما أتى به ولذلكَ نسبُوه (عليه السلام) إلىٰ الجُنون، ثُمَّ بَعد ظُهور أمره خافوا علىٰ أنفُسهم فتركوا المعارضة!

ولأنَّه يَحتملُ إنَّهم اعتقَدوا أنَّ أشعارهم وخُطبهم كانت أفصحُ فقلَّتْ رَغبتُهم في المُعارضة. ولأنَّ عِندَ حُصول الدَاعية المَخلُوقة لله تعالىٰ إنْ وَجبَ الفِعلُ لَزِم الجَبرُ، فالنبوة باطلة، وإنْ لم يَجبْ جازَ ترك المُعارضة مَع حُصول الداعي.

ولأنَّه يَحتملُ حُصول المُعارضة وإنْ لَم يُنقلَ كالأمامة، والوَقائع المشهورة في القُرونِ الخالية.

ولأنَّه يَحتملُ وجود المَانع فإنَّ المُعارض يَجوزُ أنْ يكونَ واحداً فيَخافُ علىٰ نَفسه.

ولأنَّ القَارىء آتٍ بالمِثل، ولأنَّ الإخبارَ عن الغَيبْ ليسَ بِمُعجزٍ إذ قَد يَحصلُ منَ المُنَّجمين وأصحاب الرياضات.

ولأن هذه المُعجزات أمورٌ عَظيمة فكانَ يَجبُ إشتهارها وبُلوغها حدَّ التواتر، ولو جازَ وجودها مَع عَدم تواترها فَلِمَ لا يَجوزُ وجُودَ المُعارض للقرآنِ مَع عَدمِ نقله؟

ولأنَّ تَجويزَ المُعجز تَجويزٌ للسفسطة لجواز إنقلابِ البَحرِ دَماً مُعجزة لنبيٍّ.

ولأنَّ الإنسان إنْ كانَ عبارةً عَن البَدنِ والأمزجة، فلا شكَّ في إختلافها فيَجوزُ حدُوثِ مُعجزٍ عن مَزاج خاص. وإنْ كانَ عبارةً عَن النَفسْ فلِمَ لا يجوز إختلافها أمَّا بالنَوعِ أو بالشخص، وَيصدُر عَن بَعضها المُعجز. أو أنَّ المُعجزَ حَصلَ له لإطِّلاعه علىٰ بَعض الخَواصّ المُوجبة لذَلك. أو أنَّ المُعجزَ حَصل مِنَ الأفلاك فـانَّه عِـندَ بَعضهم أحياءٌ ناطقة، أو منَ الكواكب، أو منَ الجنّ، أو منِ الملائكة؟

ولأنَّ الفِعلَ إنْ افتقرَ إلىٰ الدَاعي لَزم الجَبرُ، والأفعالُ القَبيحة مـنسوبة إليـه تعالىٰ، فَجازَ إظهارُ المُعجز لا لِتصديقٍ. وإنْ لم يقتصر جازَ حُصولَهُ من غَير غَرَضٍ. فلا يُمكنُ جَعل التَصديق غايَةً.

ولأنَّ الغَرض جازَ أنْ يكونَ غَيرُ التَصديق من كونه لطفاً لمُكلفٍ آخر وإجابةً لدَعوةِ إنسانٍ، أو مُعجزة لنبيّ آخـر، أو الابـتلاءُ ليَحصلَ الثوابَ كـما فـي انـزالِ المُتشابهات، أو ابتداء عادةٍ، أو تكرير عادة مُتطاولة، أو إرهاصاً. والتَمثيلُ بالمَلِكَ لا يُفيدُ اليَقين.

ولأنَّ تَصديق الله تعالىٰ للرَسول لا يَدلُّ علىٰ صِدقه تعالى الّا بَعد بَيان صدقِه تعالىٰ، وأنَّه لا يَفعلُ القَبيحَ.

ولأنَّ مُحمداً (عليه السلام) إنَّما يَعرفُ أنَّ الرَسولَ الذي إليه من عنده تعالىٰ لأجلَ المُعجز، وهذا الطَريق قَد يتأتىٰ منا لأنَّا نستَّدلُ بكونِه خـارقاً للـعادة عـلىٰ صدقِه، أمَّا مُحمَّدٌ (عليه السلام) فلا يتأتى منه ذلك إلَّا بَعد أنْ يكونَ عارفاًبعاداتِ الشَياطين حتىٰ يَحكُم بانَّ المُعجز الذي ظَهر إليه علىٰ يد المُرسَل خارقٌ لعاداتِهم حتىٰ يَحكُم بانَّه ليسَ بشيطانٍ وأنَّه صادقٌ.

ولأنَّ نبوة مُحمد(عليه السلام) يَقتضي النَسخُ وهوَ باطلٌ وإلّا لزم البَداءِ. ولأنَّ المأمور به إنْ كانَ حَسَناً قَبحُ نسخُه، وإنْ كانَ قبيحاً قُبحَ الأمرُ به. ولأنَّ مُوسىٰ (عليه السلام) إنْ بَيَّن دوام شرعه لم يَجُز نَسخُه وإلّا لزَم كذبُه ولجازَ في شَرعكم ذلكَ، وإنْ بيَّن عَدم دَوامه وَجبَ نقلُه لكونِ الدواعي متوفرة عليه.

ولأنَّه لو جَاز خفاؤه لَجاز في شَرعكُم، وإنْ لم يُبيِّن واحداً منهما لَزِمَ التَّعبدُ بشرعه مرّة واحدة، هذا خلفٌ لأنَّه نُقِلَ عَنه بالتَواتُر «تَمسكُوا بالسَّبت أبداً».

والجَوابُ: نَعني بالتَواتُر إخبار قومٍ يَحصُلُ مَعه العِلمُ، ولا دورَ لأنَّ العِلمَ الحَاصل ليسَ مما يَنبني علىٰ غَيره بَلْ هو عِلمٌ ضَرورةٌ بالمعنىٰ الذي عقلتُم به حصولَ المَجموعية، فاعقلوا مثله في حصُول العِلم، علىٰ انَّه طعنٌ في الضَروري فلا يُسمَع. وَمُنِعَ استواءِ الطَرفين والواسطة مَنْعٌ لما عِلم حصوله بالضرورة، فانَّ كلّ طَبيعةٍ تنقَل عَن أُخرىٰ موصوفة بالكَثرة المُفيدة للعِلمْ. وتَغليط الحِس تشكيكٌ في الضَرورة فلا يُسمع. والفَرضُ الذي ذكروه مما يُمنَعُ عقلاً فانَّ مَن أنصفَ عَلِمَ أنَّ القُرآن إنَّما أُنزل علىٰ محمد (عليه السلام)، ولأنَّ فيه من الآيات ما يَدلُّ علىٰ تخصيصه كقوله **﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ﴾**[1] **﴿وَيَومُ حُنَيْنٍ﴾**[2] **﴿إذ تُصْعِدُونَ﴾**[3] **﴿عَفا الله عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾**[4] **﴿إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾**[5] وغيرُ ذلك من الآيات الكَثيرة. ولأنَّ تجويز ذلك يستلزم حصول مَفسدة عظيمة للمُكلفين كانَ يَجبُ علىٰ الله تعالىٰ إيضاحه لأجل زَوالها، ولأنَّ الله تعالىٰ صَرَف العرب عن المُعارضة، ولو كان الغَرضُ الذي ذكرتموه جائزاً لما ساغ ذلك. وهذا جوابُ القائلين بالصِرفة وتجويز كون آياتِ التَّحدي من عنده تَجويزٌ لإبطال الضَروريات، فانَّا نَعلمُ بالضَرورة تواتر القرآن بجُملته وتفاصيله، ولأجلَ ذلكَ لو زادَ أحدٌ فيه أو نقصَ لَعلِمَ كلُّ عاقلٍ ذلك. وفي زَمنِ الصَحابة كانَ التشديدُ في حفظه أتمّ من ذلك حتى نازعوا في أسماء السُوَر والتعشيرات. وابنُ مسعودٍ رجلٌ واحدٌ في مقابله التواتر فلا يُسمع معارضتة، ولأنَّه لم ينكر كونه مُنزلاً وإنما أنكر كونه مَتلّواً لأجل شبهةٍ عرضت له. ونمنعُ وجود

---

(١) التحريم: ٣.

(٢) التوبة: ٢٥.

(٣) آل عمران: ١٥٣.

(٤) التوبة: ٤٣.

(٥) التوبة: ٤٠.

الإختلاف:

وأمَّا اللفظي: فالقرآن مُنَزَّلة لقوله عليه السلام (**نَزلَ القُرآن عَلَّى علىٰ سبعةِ أحرُفٍ**)[١].

وأما المَعنوي: فلأنَّها متأولة ولَها مَحاملٌ ذكرها المُحققون في تفاسيرهم غَيرُ خارجةٍ عن اللُغة، علىٰ أنَّ المُرادَ بالإختلاف هاهنا يحتملُ الإختلافُ في الفَصاحة وعَدمها.

وأيضاً: لو سُلِّم الإختلافُ لكنْ لا يدُلُّ عِندَه علىٰ أنَّه مِنْ غير الله لأنَّ إستثناءِ غَير التالي عَقيمٌ، وآيات التَّحدي لا شك في وُصولها إلىٰ جَميع مَن يَدّعي الفَصاحة، ومُدّعى إمكان المُعارضة فلا اعتدادَ بغيرهم. ورُجوع العرب إلىٰ الحَربْ دالٌ علىٰ العَجزْ فانَّ كلَ عاقلٍ لا يختارُ ركوبِ الأهوال، وقتلُ النفس علىٰ إنشاء كلامِ سهلٍ دالٍ علىٰ فضيلته، مَع انَّه مُتمكنٌ منه. كيفَ يَقلُّ إهتمامهم بالمعارضة مع إختيارهم للحرب الأصعب؟ والخوفُ زايلٌ فإنَّه (عليه السلام) كانَ يدعوا الناسَ إلىٰ الإيمان فمنَ نازعه في ذلك أتاه بالمُعجز وطلب منه المعارضة، فان عانده قاتله في إبتداء أمره وإنتهائه. واعتقادهم لغَلبة فصاحتهم دالٌ علىٰ نقصهم فانَّ كلَ مَن نَظر في القُرآن عَلِمَ أنَّ فيه من الفَصاحة ما لم يشتملُ عليه قصيدةٌ من قصائد العَربْ. وحُصولُ الداعي اذا كانَ موجباً للفعلِ غَيرُ مُستلزم للجَبر، وقَد مضىٰ تحقيقُ ذلك. وحصُول المُعارضـ مع عدم نقلها باطلٌ قطعاً، فانَّ الدَواعي يَكونُ أشدَّ توفراً علىٰ نقلها لما فيها من التخفيف في الأُمور التكليفية، بخلاف الإمامة فانّ الدواعي غير مُتوفرةٍ على نَقلِها لإشتمالها علىٰ التَكليف وكونها مندوبة. ووجود المُعارض منفيٌ بما قُلناهُ من أنَّه (عليه السلام) ما كانَ يمنعُ أحداً من المُعارضة. والقارئ ليس بآتٍ بالمثل فانَّ المُرادَ هاهنا ليسَ الحكاية، وأيُّ عاقلٍ يجوِّزُ المُعارضة لشاعرٍ أو فصيح بشعره وكلامه. وأبو الهُذَيْل لأجل ذلكَ جَعلَ الحكاية نفس المَحكي، وأطبقَ المُحققونَ علىٰ إبطاله.

---

١) تفسير الطبري: ج١/٩.

ونَمنعُ حُصولَ الإخبار بالغيب مِنَ المُنجمين فإنهم إنَّما يَحكمونَ بما يَقعُ غالباً بالعادة أو بالأمور الكُليّة، خصوصاً معَ ظهُور المُدعي. فكانَ يجبُ علىٰ الله تعالىٰ إبطالِ مَقالته. والمانعُ من تَواتر كلّ واحدٍ مِنَ المُعجزات الإكتفاءُ بالقرآن الظَاهر بينَ النَاس.

وتَجويزُ المُعجزة لا يَدلُّ علىٰ السَفسطة لأنَّه يَقعُ نادراً.

وتَجويزُ صُدور المُعجِز من غَير الله تعالىٰ مَدفوعٌ، عِندَ الأشاعرة يَكونُ كلُّ ما يَصدرُ في العَالم مِنهُ تعالىٰ علىٰ ما بيّنوه فيما سَلف، وعِندَ المُعتزلة، والّا لكانَ الله تعالىٰ بتَمكُنِ ذلكَ الفَاعلُ منه فاعلاً للقَبيح تعالىٰ الله عَن ذلك. والجَبرُ غيرُ لازمٍ عندَ وجوبِ الفِعل بالدَاعي علىٰ ما مَضىٰ. وهذا إنَّما يَردُ علىٰ الأشاعرة، وتَجويزُ كونِ الغَرض غَيرُ التَصديقُ تَجويزٌ لِصدُور القَبيح منه، تعالىٰ عن ذلك علىٰ ما سلف. وهذا أيضاً يَردُ علىٰ الأشاعرة. ودلالة المُعجِزة علىٰ النُبوة لا يتوقفُ علىٰ صدقِه تعالىٰ بَلْ يتوقفُ علىٰ قوله هذا رَسولي وهذا ليسَ بإخبارٍ، علىٰ أنَّا قَد بيَّنا كونه تعالىٰ صادقاً وأنَّه لا يَفعلُ القَبيحَ. وهذا أيضاً يردُ علىٰ الأشاعرة. وتَجويزُ إظهار المُعجزة لمحمدٍ (عليه السلام) علىٰ يَد شيطانٍ أو كونه من عاداتِ الشَياطين فيه قُبحٌ عَظيمٌ منَ الله تعالى. وهذا أيضاً يَردُ علىٰ الأشاعرة.

وأعلمْ أنَّهم يُجيبونَ علىٰ هذه الأسئلة بانَّا نُجوز ذلك مِنْ حيث الماهية وإنْ كانَ مُمتَنعاً بالنَظر إلىٰ العَادة، فإنَّا كمَا نَقطعُ بعدم انقلاب البَحر دماً معَ جوازه، كذلكَ نَقطعُ بعِدم إظهار المُعجزة علىٰ يدِ الكَاذبْ وإنْ كانَ جائزاً.

وهذا الجوابُ ضَعيفٌ لأنَّا نمنعُ حصولَ القَطع مع النظر إلىٰ ذلك التَجويز. نَعمْ القطعُ حاصلٌ مع الغفلة عن ذلكَ، وكيفَ يحصلُ للعاقل قَطعٌ بعدم إظهار المُعجزة علىٰ يَد الكاذب مع أنَّه معتقدٌ لتَجويز القبيح عليه تعالىٰ! ومن هاهنا يَظهرُ انَّ التكاليفَ السَّمعية والأوامر الشَرعية إنَّما تصحُ ثبوتها ويقطعُ به علىٰ رأي المُعتزلة، اما علىٰ طريقة الاشاعرة فلا. والبَداءُ غيرُ لازم من النَسخ لأنَّ التكليفَ يُعتبر فيه المَصلحة ويَجوز تَغيُرها بتغاير الأوقات، ويكونُ المأمور به حَسَناً في وقتٍ دونَ آخر

فيَحسنُ النهي عنه. وعندَ الأشاعرة هذانِ ساقطان لأنّهم لا يعترفونَ بالحُسن والقُبحِ، والجَواب المذكور انّما هوَ علىٰ رأي المعتزلة.

وأمّا موسىٰ (عليه السلام) فانّه بَيَّنَ بياناً كُلياً بانَّ شَرعُه سيُنسخ، ولمْ يُنقل ذلك لأنقطاع تواتر اليهود لأنَّ بُخْتُ النَّصر إستئصَلَهُم.

وعِندَ الأشاعرة وَجماعة مِنَ المعتزلة أنّه لا يجبُ البَيانُ في ذلك وقد علم التكرارُ بدليلٍ خارجي، واذا كانَ تواترُهم مُنقطعاً فلا احتجاج بنقلِهم في السَّبت وغيره.

البَحثُ الخامس: في كَيفية إعجاز القُرآن

لمَّا إعتَنىٰ المُسلمون بنقل القُرآن من سائر المُعجزات وجَبَ البَحثُ عَن كيفية إعجازه، وقَد إختلَف الناسُ في ذلك.

فقالَ قومٌ: كونُ القُرآن مُعجزاً إنَّما هو لكونِه منعاً منَ المُعتاد، فقالوا ووجهُ الإعجازِ فيه أنَّ العَرب توفَّرت دواعيهُم علىٰ المُعارضة مع شدّة فصاحتهم، وسكتوا عن المُعارضة المعتادة وهذا دليلٌ علىٰ الإعجاز، وهذا قولُ النَظّام، وللسَّيدُ المُرتضىٰ ـ من اصحابنا ـ، وبَعضُ المُعتزلة وهو القولُ بالصَّرَفة.

وقال آخرون: أنّه مُعجزٌ لأنَّ الإتيان بمثل كلّ سورةٍ منه غَيرُ معتادٍ. وإختلَفَ هؤلاءِ فقالَ بَعضُهم إنَّ إعجازه من حيثُ الأُسلوب، وَجعلوا الإعجاز راجعاً إلىٰ الألفاظ من غير إعتبار دلالَتها علىٰ المَعاني. ويتوقَفُ ذلك علىٰ إجتماع الكلمات فانَّ التواصل والإسجاع لا يَحصلُ إلّا عند إجتماع الكَلمات.

وذهَبَ أبو علي وأبو هاشم ومتابعوهما إلىٰ أنَّ الإعجاز إنّما هوَ بفصاحتِه، وأنّه خرَقَ عادة العَرب بذلك.

وقالَ أبو القاسم البَلخي: إنّ جنس القرآن غَيرُ مقدورٍ للبشر.

وذهب الجُويني: إلىٰ أنَّ الإعجاز إنّما هوَ بالفَصاحة والإسلُوب، وقَد كانَ في كَلمات العَرب ما تقاوُم فَصاحته فَصاحة القرآن، وإنْ لم يقاومه في أُسلوبه. وفي

كلامهم ما هوَ كأسلوبه ولم يَبلغْ فَصاحته.

والقائلون بالصَّرفة إختلفوا فقالَ بَعضُهم إنَّه سلَبهُم الإقدار علىٰ ذلكَ، وقال آخرون أنَّه تعالىٰ سلبهم الدَاعية إلىٰ ذلك مع وجود السبب المُوجب لوجوده.

وقال آخرون إنّه سَلبُهم العِلمُ الذي كانُوا يتمكنُون من المعارضة، وهو مذهبُ السيدُ المُرتضىٰ.

ومن الناسَ من جعل جِهَة الإعجاز خلُوّه عن التناقض.

وآخرون قالوا إنَّ جهة الإعجاز إشتماله علىٰ الإخبار بالغيُوب.

وأستدّل القائلون بالصَّرفة بوجهين.

الأول: إنَّــه لو لمْ يكــن الإعجازُ لأجـل الصَّـرفة لمـا حـصل العِلمُ بـنبوة محمدٍ(صلى الله عليه وآله)، والتالي باطلٌ فالمُقدم مثله.

بَيانُ الشرطية: أنَّه يُمكنُ أنْ يكون بَعضُ الجنَّ أو بعضَ الملائكة في غـاية الفَصاحة بَحيثْ يَصدُر عَنه هذا القرآن، فحينئذٍ لا يُمكن الإستدلالُ علىٰ صِـدقه (عليه السلام) إلّا بَعد إستناد القرآن إلىٰ الله تعالىٰ. وإسناده إليه تعالىٰ انما علمناه بقول الرسول وذلك دورٌ. أمّا إذا جعلنا جهة الإعجاز هو الصَّرفة إندفَع هذا المحذور.

الثاني: إنَّا نَعلمُ قطعاً أنَّ العَرب كانوا مُتمكنين مـن مُـفردات الألفـاظ ومـنْ تركيبها، ومن قدر علىٰ المفردات وعلىٰ التركيب كانَ قادراً عليهما قطعاً، فإذَنْ العربُ كانوا متمكنين من الإتيان بالمِثْل وانما سُلبوا هذه القُدرة أو الداعي.

وهَذان الوجهانُ عندي ضَعيفان، أمَّا الأولُ: فلأنَّا لانشترطُ في المُعجز صُدوره منه تعالىٰ، فانَّا لو عَلمنا صُدوره من النبي(صلى الله عليه وآله) بإقداره تعالىٰ علىٰ ذلك لكانَ مُعجزاً. ولأنَّ هذا الدليلُ إنْ طَعنَ في الفَصاحة فهو بعينه طاعن في الصَّرفة لأنَّه لا إستبعاد في أنْ يكونَ بَعضُ العرب متمكناً من المَنع عن المُعارضة بالسِّحر، فالإلزامُ مشتركٌ.

لا يُقال: تمكينُ الله للساحر من ذلك فسادٌ عَظيم.

لأنّا نقولُ: كذلك تمكينُ المَلَك والجِنّ من ذلك فسادٌ عظيم.

لا يُقالُ: هذا إعترافٌ بالصَّرفة.

لأنَّا نقولُ: هَذا إنَّما هو صَرفٌ لبعض المَلائكة أو الجِنّ علىٰ تقدير المَنع الذي ذكرتموهُ، أما بالنسبة إلىٰ العرب فلا.

وأمَّا الثاني: فالمَنعُ من قُدرة العَرب علىٰ ما ذكروه.

وإستدّلَ القائلون بالفَصاحة بوجوهٍ:

الأول: لو كانَ عجزُ العرَب عن المُعارضة لأجل مَنعهم منها مَع قُدرتهم، لوجدوا ذلك من أنفُسهم وفرَّقوا بين حال التَخلية وحال المَنعْ. ولو وجدوا ذلك لتحدّثوا به، ولو تحدّثوا به لإشتَهر، والتالي باطلٌ فالمُقدم مثله.

الثانى: أنَّ القرآن معجزٌ باتفاقِ المُسلمين، ولو كانَ جَهة الإعجاز الصَّرفة لكانَ العَجز هو المَنعُ من الإتيانِ بمثلِ القُرآن، فلا يكونُ القرآن معجزاً.

الثالث: لو كانَ الإعجازُ للصَّرفة لوجبَ أن يكون القرآن في غاية الرَّكاكة لأنَّ المَنعَ من الإتيان بالكَلام الركيك أبلغ في الإعجاز من المنع من الأتيان بالبَليغ، والتالي باطلٌ قطعاً فالمُقدم مثله.

الرابعُ: إنَّ العَربَ قَد كانُوا يستعظِمونَ فصاحتَه علىٰ ما نُقل عَنهم. وهذا القولُ عندي هو الحَقّ، وباقي الأقوال لا يخفىٰ ضَعفُها.

البحثُ السادس: في وجوب العِصْمَة

مقدمة: العِصمة لطفٌ يفعلهُ الله تعالىٰ بالمُكلَف، لا يكونُ له مَع ذلك داعٍ إلىٰ تَرك الطاعة وإرتكاب المَعصية مع قُدرته علىٰ ذلك.

والأوائل قالوا: إنَّها مَلَكَة متمكنة في النفس لا يَصدرُ عن صاحبها معها المعاصي.

وقال آخرون: إنَّ المَعصُومَ هوَ الذي لا يُمكنُه الإتيان بالمَعاصي.

وهؤلاءِ منهم من قالَ إنَّ عَدم المُكنة لإختصاص بَدنه أو نفسِه بخاصيةٍ تقتضي إمتناع المَعاصي منه. ومنهُم من ساوىٰ بينَه وبين أشخاص الإنسان في

الخواصّ البَدنية والنَفسانية.

وفُسّرَ العِصمة بالقُدرة علىٰ الطاعة أو عَدم القُدرة علىٰ المَعصية، وهو قولُ أبي الحَسن الأشعري.

وقالَ آخرون: إنَّ المَعصوم متمكنٌ من الفِعلين وأختصّ بلُطفِ الله تعالى كما قُلناه نَحنُ أولاً، وأبطلوا قولَ من سلبَ القُدرة علىٰ المَعصية بأنّه حينئذٍ لا مَدح له في عِصمته، ولأنّه يَبطلُ التَكليفَ في حقه فلا ثوابَ له ولا عِقابَ، واللوازمُ كلها فاسدة، ولقولِه تعالىٰ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىٰ إِلَيَّ﴾[1]

وسببُ العصمة عند هؤلاء أربعة أُمور:

الأول: إختصاصُ نفسه أوبَدنه لملكةٍ يمنعُه من الإقدام علىٰ المَعصية.

الثاني: أنْ يكونَ عالماً بالمَدح علىٰ الطاعة، والذَّمِ علىٰ المعصية.

الثالث: تاكيدُ تلكَ العُلوم بتتابُع الوَحي إليه.

الرابع: أنْ يكونَ بحيثُ إذا تركَ ما هو الأولىٰ عُوتِبَ علىٰ ذلك.

فاذا إجتمعت هذه الأربعة للإنسان كانَ معصوماً.

وهذا عندي باطلٌ فانَّ الثالث لا يَجبُ حُصُوله في كُلّ معصومٍ فان الأئمة الإثنىٰ عشر، والملائكة (عليهم السلام) معصومون، وفاطمة (عليها السلام) ومريم معصومتان من غير وحي إليهم. والرابع تابعٌ للعِصمة. نعم اعتقادُ مؤاخذته علىٰ ترك الأولىٰ سببٌ مؤكدٌ للعصمة.

وإذْ قَد تَمهّدتْ هذه المُقدّمة فنقول:

إتّفقَ الناسُ بأسرهم إلّا الفُضَيلية ـ من الخوارج ـ علىٰ إنّ الأنبياء معصومون عن الكُفر. والفُضَيلية إعتقدوا أنَّ كلَ ذنبٍ فهوَ كُفرٌ، ثمَّ جوّزُوا صُدور الذنب عن الأنبياء.

وذهبَ بَعضُ الناسُ إلىٰ إمكان صدُور الكبائر عنهم. وأكثر الناس جَزموا بُبطلانه.

---

(١) الكهف: ١١٠.

وقالَ آخرون: أنَّه يجوز صُدور الصَغيرة عَنهم، واختلفوا فقالَ قومٌ منهم إنَّما يجوزُ صُدورها عنهم علىٰ سبيل السَهو، أو علىٰ وجه ترك الأولىٰ، أو علىٰ وَجه الإشتباه بالمُباح. أمّا علىٰ جَهةِ القصد علىٰ المَعصية فلا.

والإمامية مَنعوا من صُدور الصَغيرة والكبيرة عنهم عمداً وسهواً، قبلَ النُبوة وبَعدَها.

وقالت الفُضَيلية أيضاً: إنَّه يجوز أنْ يبعثَ الله من عَلِمَ منهُ انَّه يكفرُ.

وقالَ فريقٌ منهُم: لا يَجوزُ ذلك بلْ يجوز بعثة من كانَ كافراً قبل الرسالة، وهو منقولٌ عن ابن فُوركَ[1]، وقالَ هذا الجائزُ لم يقع.

وبَعضُ الحَشوية قالَ بوقوعه.

وَجوّز أكثرُ أهل السُنّة صُدور الكَبيرة عَنهُم قبلَ الرسالة.

وأمَّا الصَغائر قبل البعثة فَجوّزُها الجَميع عدا الإمامية.

والدليلُ إلىٰ ما ذَهب اليهِ الشيعة أنَّ الله تعالى لو بعثَ من ليسَ بمعصومٍ لكانَ مُناقضاً لغرضهِ، والتالي باطلٌ فالمُقدّم مثله.

بيانُ الشَرطية: إنَّ الغَرض من البِعثة هو تحصيلُ الثواب بإمتثالِ أوامرهم، وذلك لا يَتمُ إلّا بالسُكون إلىٰ أقوالهم وأفعالهم، وذلك غيرُ حاصلٍ إلّا بعد العِلمُ بعدم صُدور الذَنب عَنهم، ولأنَّه لو لَم يكنْ معصوماً لجاز منه الأمرُ ببعضِ مالم يُؤمر به، والإخلالُ ببعضَ الشرع، والتالي باطلٌ فالمُقَدم مثله.

ولأنَّه لو صَدَر عنهم الذَنبُ لكانوا أقلُّ درجةً من العوام، لأنَّ عقابَهُم يكونُ أشدُ من حَيثُ أنَّ معرفتهم بالله تعالىٰ أتَمْ، والتالي باطلٌ إتفاقاً فالمُقدّم مثله.

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري، كان فيلسوفاً ولغوياً ومُفسراً وفقيهاً، درس في العراق المذهب الأشعري علىٰ أبي الحسن الباهلي ثم رحل إلىٰ الرّي ونيسابور فحقق مجداً وشهرة وكان جُلّ اهتمامه العلمي مُنصباً علىٰ علم الكلام ـ ويقال انه ألّف أكثر من مائة كتاب. ونُسب إليه قوله: ان محمداً ـ ص ـ كان نبياً في حياته فقط وان روحه قد هلكت بعد وفاته. وقيل ان محمود الغزنوي أمر بقتله بسبب هذه المقولة، فقتل بالسُمّ سنة ٤٠٦ هـ.

ولأنَّه لو صَدَر عنهُم الذنبُ لماكانوا مقبولين الشَهادة لقوله تعالىٰ ﴿**إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَاءٍ فَتَبَيَّنُواْ**﴾[1]

ولأنَّه كانَ يجبُ زجرُهم عن الذنب، فلا يكونُ أذاهم مُحرّماً. ولأنَّه كانَ يجبُ أنْ لا يُتَّبع، والتالي باطلٌ فالمُقدم مثله.

فانْ قيل: لا نُسلِّم حُصولَ النُفرة مع تجويز المَعصية، وكيفَ ذلك وأكثرُ المُسلمينَ علىٰ تجويزها عليهِم ولم يمنعهم من قبولُ أقوالهم، ولأنَّ المَعصية إنّما يُنَفِّرُ عنهم علىٰ تقدير استحقاق العِقاب عليها. ونحنُ لا نُجوِّز ذلك عليهم بل نجوّز صُدور الصَغائِر التي تَقعُ مُكفَّرة، ولأنَّ السَّمْعَ قَد دَلَّ علىٰ جواز الذَنب عليهم.

فالجواب: أنَّ حُصولَ الذَّنب عَنهُم لا يُوجبُ تَرك قَولهم بالكُلّية، بل يَحصلُ فيه مفسدة في أغلبِ الأحوال، ومَنع الذنبِ عنهم لطفٌ يكونُ المُكلَف معهُ أقربُ إلىٰ الطاعة، وذلك لا يقدحُ فيه ما ذكرتم. وصُدور الصغيرة عَنهُم مُمتنعٌ كالكبيرة. والذي ذكروهُ في الإعتذار مبنيٌ علىٰ تجويز التَحابط، وهوَ باطلٌ لما يأتي.

ولأنَّ كونها صَغيرةٌ مما يَخفىٰ علىٰ العُقلاءِ وذلك يُوجبُ النَفرة دائماً. والسَّمعُ متأولٌ إمَّا إجمالاً فبالحَمل علىٰ ترك الأولى، وكونِ النَهي نَهيُ تنزيهٍ لا تَحريم. وإمَّا تفصيلاً ففي كُتبه المُختَّصة به. والسهو لا يجوز عليهم وإلّا لجاز أن يسهو عن أداءِ ما يجب أداؤه. ويجبُ أن يكونوا مُنزَّهين عن دناءة الآباءِ وعَـهْرَ الأُمهـات ليحصلَ الإِنقيادُ إليهم وعدمُ النفرة منهُم.

البَحثُ السابع: في أن الأنبياءَ أفضلُ منَ الملائكة

إختلف الناسُ في ذلك، فذهبت الأشاعرة، والشيعةُ إليه، وخالف فيه جَماعة المُعتزلة، والقَاضي أبو بكر ـ من الأشاعرة ـ، والأوائل.

إحتجَّ الأولونَ بقوله تعالىٰ: ﴿**إنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحَاً وَآلَ إبْرَاهِيْمَ وَآلَ**

---

(١) الحُجرات: ٦.

عِمْرَانَ عَلَىٰ العالَمِيْن﴾[١]، وهذا عامٌ في كلِّ من يُطلق عليه اسم العالَمْ، والإصطفاءُ المُراد به هاهنا الفَضيلة.

ولأنّ الآدمي يَعبدُ الله مع معرفته به، ومَحَبته له، مع حُصولِ الصَوارف عن ذلك، وهو الشهوة والغضب، فيكون عبادته أشقُّ من عبادة الملائكة الخالصين عن ذلك.

ولأنّ آدم(عليه السلام) أمَر له الملائكة بالسجود في قوله تعالى **﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِيْنَ﴾**[٢] والسُجود أعظمُ ما يكونُ من الخُضوع. وَأمرُ العالي بالخضوع للسافل مُنافٍ للحِكمة.

ولأنه (عليه السلام) كان أعلمُ لقوله تعالىٰ **﴿أنْبِئْهُم بأسْمائِهِمْ﴾**[٣] والأعلمُ أفضلُ.

واحتَجّ المُخالفُ بقوله تعالىٰ **﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ المَسِيْحُ أنْ يَكُونَ عَبْداً للهِ ولا المَلائِكَةُ المُقَرّبُون﴾**[٤]، ذِكرُ هذا العَطفْ عقيب نَفي الإستنكاف عن المسيح دالّ علىٰ فَضيلة الملائكة عليه. وبقوله: **﴿ما نهاكُما رَبّكُما عَن هَذه الشَّجرة إلّا أن تَكُونا مَلَكَين﴾**[٥]. وبقوله تعالى **﴿مَا هذا بَشَراً إنْ هذا إلّا مَلَكٌ كَريم﴾**[٦]. وبقوله: **﴿والمُؤمِنون كلٌّ آمنَ باللهِ وَمَلائكَتِهِ وكُتُبه وَرُسُلِهِ﴾**[٧] قدّم الملائكة فكانوا أفضل.

ولأنّ الملائكة دائماً في العبادة لقوله **﴿يُسَبِّحُونَ اللّيلَ والنّهارَ لا يَفتُرُونَ﴾**[٨]

---

(١) آل عمران: ٣٣.

(٢) ص: ٧٢.

(٣) البقرة: ٣٣.

(٤) النساء: ١٧٢.

(٥) الأعراف: ٢٠.

(٦) يوسف: ٣١.

(٧) البقرة: ٢٨٥.

(٨) الأنبياء: ٢٠.

فيكون أفضلُ ممن ينقطعُ عبادته.

ولأنَّ نسبة النفس إلىٰ النفس كنسبة البدنِ، إلى البدن ولا شك في أفضلية السمواتِ علىٰ أبداننا، فنفوسها أشرفُ من نُفوسنا، ولأنها خالية من القُوىٰ البشرية الشّريرة كالشَهوة والغَضب، بل هي خيرٌ مَحضٌ بخلاف البَشر.

ولأنَّ عُلومَهم أكملُ لكونِ نُفوسِهم أقوىٰ فيكونونَ أفضل.

البَحثُ الثامن: في الكَرامات

ذَهبَ جُمهور المُعتزلة إلىٰ المنع من ذلكَ عدا أبا الحُسين البَصري، وجُمهُور الأشاعرة علىٰ الجَواز عدا أبا اسحاق، وهَو مذهبُ الأوائل أيضاً.

ويَدلُّ علىٰ ذلكَ ما ظَهر مِنَ الكرامة علىٰ يد مَريم(عليها السلام)، وأصحابُ الكَهفِ.

واحتَجَّ المانعون بأنَّه لو جازَ ظُهورها علىٰ يد الصالحين، لجازَ ظهورها علىٰ يد كلِّ صالحٍ، وذلكَ يُخرجُها عن الإعجاز ويُصيَّرها في حُكم الكثرة.

ولأنَّ ظهور المُعجزة علىٰ غير النبي ينفِّر عن النبي، لأنَّ المُعجِزُ هوَ السببُ في الإنقياد إلىٰ طاعتهم، فاذا ظَهر علىٰ من لا يجبُ طاعته هانَ موقعه.

ولأنَّه لا يبقىٰ فيه دلالة علىٰ النبوة لأنَّا نُجوِّزُ أنْ يكونَ المُدعّي للنُبّوة ليس بنبّي وإنْ أظهَر المُعجزة لِجوازَ أنْ يكونَ صالحاً.

ولأنَّه لو جاز ظُهور المُعجزة علىٰ غَير نبيّ لغَرضٍ غير التَصديق في النُبوّة لأنسَّدَ الإستدلالُ بالمُعجز، علىٰ أنَّه تعالىٰ خلقه لأجل التصديق لا غَير.

والجَوابُ: إنَّما يَجوزُ ظهورها علىٰ يد الصالحين بَشرط أنْ لا يبلغَ حدَّ الكَثرة كما في حق المُعجز علىٰ يد الأنبياء. واذا ظَهَر المُعجز علىٰ يد الصالح الداعي إلىٰ دين النَبيّ المُتقدمُ لهُ لم يَهُن مَوقع المُعجز، وإنَّما يَجوّزه علىٰ يد الصالح ما دامَ مُتصناً بهذا الوَصف، فاذا إدّعىٰ النُبوّة خَرجَ عن هذا الوصف فامتَنع حينئذٍ إظهارُ المُعجز عنىٰ يده، وتَجويزُ إظهارُ المُعجز علىٰ يد الصالح لا يُخرجُه عن كونِ الغَرض منه

التَصديق عند ظُهوره علىٰ يَد الأنبياء عقيب الدعوىٰ، فانَّه في تلك الحال يَعلمُ قطعاً إنَّه ما خُلِقَ إلّا لأجل التصديق.

تتمة: تشتملُ علىٰ مسألتين.

الأولىٰ: يَجوزُ أنْ يُظهِرَ اللهَ مُعجزةً أرهاصاً لنَبيّ يأتي من بَعدهِ، وهوَ مذهبُ بَعضُ المُعتزلة.

والبَصريّون أطبقوا علىٰ المنع، قالوا لَو جاز ذلك لَزِمَ إنتقاضُ عادة مُبتدأة لغَير غَرضٍ، والتالي باطلٌ فالمقدمُ مثله.

بيانُ الشرطية: إنَّ المُعجزة إنَّما تكونُ لتصديق النبيّ كما هو رأي الجُمهور، أو لإكرامِ بعضُ الصَالحين كما هوَ رأيُ طائفةٍ. والإرهاصُ ليسَ واحداً منهما. وأمَّا بُطلانِ التالي فظاهرٌ.

والجَوابُ: المنعُ من إنتفاء الغَرَض فانَّا لا نُجوِّز الإرهاص إلّا إذا تقدمت البشارة من النبيّ المتقدم ببعثة من يأتي، فاذا ظَهَر ذلكَ للنِاس وإنتقَضت العادة وصارَ ذلك مُتعلقاً بدعواه النُبوة من بَعدُ من حَيثُ المَعنى.

الثانية: مَنعَ قاضي القُضاة من إظهار المُعجزة علىٰ العكس مما سأله الكاذب، نَحو ما نُقِلَ عن مسيلمة[١] أنَّه قيلَ له إنَّ محمداً(عليه السلام) دعا لأعورٍ فردَّ الله عينه، فادْعُ أنتَ له، فَدَعا فذَهبت عيناهُ.

وَجوّزه الباقون وهو الصَحيح، قال القاضي هذا المُعجِز لا تَعلّقُ له بدعواهُ لِعَدم مُطابقته فيصيرُ نقضُ عادة مُبتدأةٍ، وذلك لا يجوزُ.

والجوابُ: إنَّ تعلق المُعجز بدعوى الصادق ليس إلّا انَّه لو لم يكنْ صادقاً لما نَقض الله العادة، ومثلُ هذا ثابتٌ في دَعوىٰ الكاذب لأنَّه لولا كِذبه لما أظهَر الله

---

(١) مُسيلمة بن ثمامة الحنفي الوائلي، ولد ونشأ باليمامة في نجد، وتنبّئ وكتب إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (من مُسيلمة رسول الله إلىٰ محمد رسول الله)، فأجابه صلى الله عليه وآله وسلم (... إلىٰ مسيلمة الكذاب ...) فاشتهر به.وكان مقتله سنة ١٢ هـ.

المُعجزة علىٰ العَكس.

قال: نَفيُ المُعجِز عَقيبَ دَعواهُ كافٍ في تَكذيبه، فإظهارُ المُعجِزة علىٰ العَكس عَبثٌ.

قلنا: الغَرضُ منه زيادة تكذيبٍ.

البَحثُ التاسع: في مسائلٍ من هذا الباب:

[١/] **مسألة:** الحَقُّ عندي أنّه لا يَجوزُ الخلوُّ منَ النبيّ في زمانٍ من الأزمنة، وهوَ مَذهبُ جَميعُ أصحابنا القائلين بعدم جَواز خُلوِّ الزّمان من إمام، والإمامُ بمنزلةِ الرّسولُ.

ويدلُّ علىٰ ذلك المعقولُ والمَنقولُ. أمّا المَعقولُ فلأنَّ التَكليفَ واجبٌ لما مَضىٰ ولا يُتم إلّا بالرّسول، ولأنَّ في الرّسولِ مَصلحة لا تتمُّ بدونِه وهوَ كفُّ الناس من الخَطاء، وتنبيهُ الغَافِل عن الله تعالىٰ، وغيرُ ذلك مما يقتضي وجوبِ البعثة في كلِ حالٍ.

وأما المَنقولُ: فقولِه تعالىٰ: ﴿وإنْ مِنْ أمةٍ إلّا خَلا فِيها نَذير﴾(١).

وأمّا مَشايخُ المُعتزلة فقالوا: لا يَجبُ في كال حالٍ، بَلْ إذا كانَ للمُكلفين مَصلحةٌ في البعثة.

والأشاعرة لم يُوجبوا ذلكَ مطلقاً، والأوائل أوجبوه من حيثُ العقلُ العملي.

[٢/] **مسألة:** جَوَّزَ أبو علي بعثة رسُولٍ من غَير شَرعٍ، ومنعهُ أبو هاشم لأنَّ العَقل كافٍ في مَعرفة العَقليات فَبِعثتُه لتَعريفها عَبثٌ.

قالَ ابو علي: كما جازَ بعثة نبيّ بَعد آخر وإظهار مُعجزةٍ بعدَ مُعجزة وإنْ وقعَ الغنىٰ مما سبق، فَلْيُجز بعثة رسولٍ بما يقتضيه العَقليات وإنْ كانَ العَقلُ كافياً.

أجابَ أصحابُ أبي هاشم: بانَّ ذلكَ إنّما يَجوزُ إذا كانَ فيه فائدة زايدة علىٰ

---

(١) فاطر: ٢٤.

الواحدة أو علىٰ المُعجزة الواحدة، وتلكَ الفائِدة لا تَحصلُ إلّا بهما.

ولأبي علي أنْ يقولَ: أنا لا أُجَوِّزُ ظهور نَبيّ بالعَقليات، إلّا إذا حصلَ فيه مَزية لا تَحصلُ من دونه مثلَ أنْ يكونَ دعاؤه إلىٰ العَقليات لطفاً للعباد في العَمل بها.

[٣/٢١٧] ***مسألة:*** محمدٌ (صلى الله عليه وآله) أفضلُ منْ غيره مِنَ الأنبياء السَابقين، ويدلُّ عليه المَعقولُ والمَنقولُ.

أمَّا المعقول: فلأنَّ شَرعهُ أعمّ من شَرع غيره فايدةً، وأكثرُ نفعاً، وأتباعه أكثرُ عدداً من أتباعَ غَيره، ولأنَّ أخلاقه أشرفُ من أخلاقِ غَيره، وذلكَ يَدلُّ علىٰ شَرفه علىٰ غَيره في قُوتي العِلم والعَمل.

وأمَّا المَنقولُ: فقوله تعالىٰ ﴿**إنَّا أوحَيْنا إليكَ كَما أوحَينا إلىٰ نُوحٍ والنَبيّين مِنْ بعده**﴾[1] وذلك يَدلُّ علىٰ أنَّه تعبَّد بعثُه بأصُول شَرع كافة الأنبياء، فيكونُ أفضلُ مِنهُم. وقوله تعالىٰ ﴿**فَبِهُداهُم إقْتَدِه**﴾[2]، أمرهُ بالإقتداء بهَدْي كلّ واحدٍ واحدٍ، وهذا يَدلُّ علىٰ أنَّه أفضلُ منهم. ولقوله (عليه السلام): **(أنا أشرَفُ البَشر)**[3]

[٤/٢١٨] ***مسألة:*** الطَريقُ إلىٰ معرفة شَرعه إمَّا التواتُر أو الأحاد.

أمَّا الأولُ ففي أُصوله وذلكَ إنَّه (عليه السلام) بقي في الدُنيا إلىٰ حَيثُ إنتشرت دَعوته، وظَهر أمره، وذاعَ شَرعُه إلىٰ أنْ وصَلَ إلىٰ أهل التَواتر، ثُمّ لم يزل المُسلمُون يتناقلونه متواتراً من طبقةٍ إلىٰ طبقة إلىٰ زماننا هذا.

وأمَّا الثاني ففي تفاريعه.

[٥/٢١٩] ***مسألة:*** التَكليفُ قسمانْ أمرٌ، ونهيٌ. والأمرُ قِسمانْ: أمرُ وجوبٍ، وأمرُ ندبٍ.

فالواجبَ إنَّما وجَبَ لكونه لطفاً في التكليف العقلي، علىٰ معنى إنَّه متىٰ فعلَ التَّكليفَ السَمعي كانَ أقربُ إلىٰ أنْ يؤدّي التَكليف العَقلي. وقد أشار الله تعالىٰ إلىٰ

---

(١) النساء: ١٦٣.

(٢) الأنعام: ٣.

(٣) نحوهُ في كنز العمال: حديث رقم ٣٢٠٤٤.

ذلك في قوله ﴿إنَّ الصَلاة تَنْهَىٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَر﴾[١]**، وفي قوله: ﴿كُتِبَ عَليكُمُ الصِيامُ كَما كُتِبَ عَلىٰ الّذين مِنْ قَبْلِكُم لَعَلَّكُم تَتَقون﴾**[٢]**، وفي قوله: ﴿إنَّما يُريدُ الشيطانُ أنْ يُوقِعَ بَيْنَكمُ العَدواةَ وَالبَغضاء في الخَمْرِ والمَيْسِر﴾**[٣].

فالوَاجبات الشَرعية مصالحُ العَقليات، والقَبائِحُ الشَرعية مَفاسدٌ فيها، والمَندوبُ كالتتمة للواجباتُ الشرعية، بمعنىٰ أنَّ عندها يكونُ الواجباتُ أدعى إلىٰ العقليات.

وقالَ بَعضُ المُعتزلة: أنَّ الشرعيات إنَّما وَجبتْ شُكراً لله تعالىٰ علىٰ نعمه، والمُقبّحات كفرانٌ لِنِعَمه.

وأعترَضَ عليهم: بأنَّ الشُكر هو طمأنينة النفس علىٰ تعظيم المُنعِم لِنعَمه، وفي العرُفْ هو الإعترافُ بنعمة المُنعِم علىٰ ضَربٍ منَ التَعظيم، وليست الصَلاةُ واحداً منهما وإنْ كانت كاشفةً ودليلاً عليهما. ولأنَّ الشرعيات يتَّطرقُ اليها النسخُ والإنقطاعُ بخلافِ الشُكر.

وهذا الفَصلُ وانْ كانَ قد سبق بعضُه لكنَّه إشتملَ علىٰ فائدة لم نذكُرها ثمَّ.

---

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) المائدة: ٩١.

المنهج الثامن

في الإمامة

وفيه مباحثٌ:

الأوّل:

وهي رِئاسةٌ عامةٌ في الدِّين والدُّنيا لشخصٍ منَ الأشخاص.

واختلفَ الناسُ في وجُوبها، فَذهبَ إليه جُمهورُ المُسلمين، ونازعَ في ذلكَ الأصمّ[1]، وهُشامٌ الفُوَطيّ[2]، وبَعضُ الخوارج.

إلّا أنَّ الأصمَّ والخَوارج ذَهبُوا إلىٰ أنَّ نصب الإمام غَيرُ واجبٍ إذا تناصفَ الناسُ وتعادلُوا.

وأما هُشام فانَّه قالَ إنَّه غَيرُ واجبٍ، اذا لَمْ يتناصفُوا.

---

(١) هو أبو بكر عبدالرحمن بن كيسان الأصمّ، كان معاصراً لهشام بن الحكم وكان أكبر سناً من أبي الهذيل، وكان من المعتزلة ذوي المكانة، له مصنفات.

(٢) هشام بن عمرو من اصحاب أبي الهذيل، كانَ من أهل البصرة، وسافر إلىٰ بلدان عديدة، وكان من دعاة الاعتزال ـ له مصنفات عديدة.

والقائلون بالوُجوب منهم من أوجبها عقلاً وهو مذهبُ الإمامية، والجاحظُ[١]، والكعبيّ، وأبي الحُسين البصري، وجَماعةٌ من المُعتزلة.

ومنهُم من أوجَبها سمعاً وهم جُمهور المُعتزلة، والأشاعرة، والزيدية.

والقائلون بوُجوبها عقلاً، منهُم مَنْ أوجبها علىٰ الله تعالى وهُم الإمامية.

ومنهم مَنْ أوجَبها علىٰ الخَلْق وهُم الجَاحظ، وأبو الحُسين البصري، والكعبي.

والدليلُ علىٰ وجوبها مطلقاً أنَّ الإمامة لطفٌ وكلُ لطفٍ واجب.

وأمَّا الصُغرىٰ: فَضرورية فانّ الناس مَتىٰ كانَ لَهُم رئيسٌ قاهرُ اليد يَنصِفُ الناسَ ويردعُ الظالم، كانوا إلىٰ الصلاح أقربُ ومنَ الفساد أبعد.

وأمَّا الكُبرىٰ: فقد ثبت فيما سلف، وهذاكما هو دليلٌ علىٰ الوُجوب فهو دليلٌ علىٰ الوجوب العقلي علىٰ الله تعالى.

فانْ قيلَ: لا نُسلِّم أنَّ الإمامة لطفٌ عقليٌ، بل لُطفٌ سَمعي فلا يَجبُ عقلاً.

سَلّمنا ولكنْ لطفهُ يَقومُ غَيره مقامه، أو لطفٌ لا يقومُ غيره مقامه ممنوعٌ، وعلىٰ ذلك التقدير لا يتعيَّن الإمامة للوجوب.

سلّمنا لكنّ وجوب الإمامة لا يكفي فيه وجه مصلحةٍ ما لم يُعلمُ فيه إنتفاءُ جهاتِ القُبح بأسرها، فلِمَ لا يجوزُ أنْ تكونَ الإمامةُ قد اشتملت علىٰ نوع مفسدةٍ لا نعلمه، فلا يصحُّ الحُكم بالوجوب؟

لا يقالُ: لأنّا لا نعلم فيه وجهَ قُبح فَيجبُ نفيه، ولأنَّ هذا آتٍ في معرفة الله تعالىٰ فيلزمُ الحكم بعدم وجوبها.

لأنّا نقولُ: قد بَيّنا ضَعف الإستدلال بعدَم العِلم علىٰ العَدم.

وأمَّا المعرفة فالفَرقُ أنّا إنَّما نحكُم بوجوبها علينا وهو يكفي فيه بيانُ وجه الوُجوب، وإنْ جَوّزنا فيه إشتماله علىٰ المفسدة.

---

(١) هو عمرو بن بحر، أبي عثمان الجاحظ، من فضلاءِ المعتزلة والمصنفين لهم، كان عثماني الهوىٰ، وعاش في أيام المعتصم والمتوكل له مصنفات كثيرة، له اتباع سمّوا بالجاحظية وانفرد عن المعتزلة بمسائل.

أما الإمامة فما أوجبتموها علىٰ الله تعالىٰ لم يصحُّ ذلك إلّا بعد أنْ تتبينوا اشتمالها علىٰ عدم المفاسد.

ثُمَّ إنَّا نذكرُ وجه المَفسدة وذلكَ من وجوهٍ:

الأوّل: أنَّ في نَصبِ الإمام إثارة الفتن، وقيامُ الحروب كما في زمن عَليّ(عليه السلام) والحَسن والحُسين(عليهما السلام).

والثاني: أنَّ مع وجود الإمام يَخافُ المُكلفَ فيفعلُ الطاعة، ويتركُ القبيح للخوف منه، وذلك يوجبُ أن لا يَترك المُكلف القبيح لقُبحه، ولا يفعلَ الطاعة لِحُسنها، بل للخوفِ وذلك من أظلم المفاسد.

الثالث: فعلُ الطاعة وترك المَعصية عند فقدان الإمام أشدّ منها عندَ وجوده، فيكونُ الثوابُ عليهما في حالة فقده أكثرُ منه حالة وجوده، وذلك فَسادٌ عظيم.

سلَّمنا أنَّ الأمامة لطفٌ، لكن لا نُسلِّم أنَّها دائماً كذلك فانَّه قد يكونُ في بَعض الأزمنة من يستنكف من إتّباع غَيره فيكونُ نَصب الإمام في ذلك الوقت قبيحاً.

سلَّمنا لكن هاهنا لطفٌ، آخر فلا يتعيّنُ الإمامة للوجوب.

وبيانه: أنَّ الأمام مَعصومٌ فعصمته إنْ كانت لإمامٍ آخر تسلسل، وإنْ كانت لا لإمامٍ آخر فَقد ثبت المطلوبُ، لأنَّ إمتناع الإمام من المَعصية وترك الواجب لا يتوقفُ علىٰ الإمام بل له لطفُ آخر.

لا يقالُ: إنَّا انعلمُ بالضَرورة أنَّ القومَ الذين لا يكونون معصومين ينزجرون عن القَبائح أتمّ عند وجود الإمام.

لأنَّا نقولُ: جازَ أنْ يكونَ في بَعض الأزمنة القوم بأسرهم معصومين فيه، فلا يكونُ نصبُ الإمام هناك واجباً. ولأنكم حينئذٍ تجعلونَ العِصمة قائمةً مقام الإمام في ذلك الوَقت، فجاز في كُل وقتٍ فلا يتعيّنُ وقتٍ من الأوقات لوجوب نصب الإمام علىٰ التَعيين. ولأنَّه جاز أنْ يكونَ غيرُ العصمة سبباً في الإمتناع عن الأقدام علىٰ المعاصي.

سلَّمنا لكنْ هاهنا ما نذكرُ علىٰ أنَّها ليست لُطفاً، وذلك لأنَّها إمَّا أنْ يكونَ لطفاً

في أفعال الجَوارح، أو في أفعال القُلوب. والقسمانِ باطلان.

أمَّا الأوّل: فعلىٰ قسمين وذلكَ لأنَّ القبائح منها مايدلُّ العَقلُ عليها، ومنها ما يَدلُّ السَمع عليها. فانْ جَعلتم الإمام لُطفاً في الشَرعيات لمْ يلزم وجوبه مطلقاً، لأنَّ الشَرع لا يجبُ في كل زمانٍ، ووجوب اللُطف تابعٌ لوجوبِ الملطوف فيه. وإنْ جعلتموه لطفاً في العَقليات، فنقولُ القَبائحُ العَقلية إنْ تُركت لوجه وجوبِ تركها كانَ ذلك مصلحة دينيةً، وإنْ تُركت لا لذلكَ كانَ مصلحةً دُنيوية، لأنَّ في ترك الظُلم والكذب مصلحةً دُنيوية، ضَرورة إشتمالها علىٰ مصلحة النظام. لكنَّ معنى ترك القَبيح لقُبحه هو أنَّ الداعي إلىٰ ترك الظُلم هو كونه ظُلماً وذلك من صفات القُلوب، فانْ جَعلنا الإمامَ لُطفاً في ترك القَبيح سواءً كانَ لوجه قُبحه، أولا لوجه قُبحه كانَ ذلك التركُ مصلحة دنيوية، فيكونُ الإمامُ لطفاً في المصالح الدُنيوية، وذلك غيرُ واجبُ بالإتفاق علىٰ الله تعالى. وإنْ جعلناه لطفاً في ترك القَبيح لوجه قُبحهِ فقد جَعلنا الإمام لُطفاً في صفات القُلوب لا في أفعال الجَوارح، وذلك باطلٌ لأنَّ الإمام لا إطلاعَ له علىٰ البواطن.

لا يُقالُ: يَحصلُ بسبب الإمام القاهر مواظبة الناس علىٰ فعل الواجبات العَقلية من أفعال الجَوارح، وذلك يفيدُ إستعداداً تاماً لخلوصُ الداعي في أنَّ ذلك الفعلُ يُفعَل لوجهِ وجوبه وتُرِكَ لوجه قُبحه، وذلكَ مَصلحةٌ دينية.

لأنَّا نقولُ: هذا يقتضي وجوبَ اللُطف في المَصالح الدُنيوية علىٰ الله تعالىٰ، لأنَّ علىٰ ذلك التقدير يكونُ المصالحُ الدنيوية والمواظبة عليها سبباً لرعاية المصالح الدينية، وذلك غيرُ واجبِ إتفاقاً.

سَلّمنا لكن متى يكونُ الامامُ من المَصالح الدينية، إذا كانَ ظاهراً نافذَ الحُكم، أو إذا لم يكن ممنوعٌ وذلك لأنّ الإمام إنما يفيدُ الإنزجار عن القَبايح، والإقدامَ علىٰ الطاعات إذا كانَ قاهرَ اليد، أمَّا إذا لم يكنْ فلا. لكنكم لا توجبون ذلك فما هو لطفٌ غيرُ واجبِ وما تُوجبونه فَغيرُ لطفٍ.

سَلَّمنا لكنْ ينتقضُ ما ذكرتموه بالقُضاة والأُمراءِ فانَّهم إذا كانوا معصومين كانَ

الناسُ أقربُ إلىٰ الطاعة وأبعدُ من المَعصية، وذلكَ يقتضي كون عصمة هؤلاءِ لطفاً، فانْ وجبت لزم خلافُ مذهبكم وإلَّا إنْتقضَ دليلكم.

سلَّمنا لكنْ لا نُسلِّم أنَّ اللُّطفَ واجبٌ وقد تقدم.

سلَّمنا أنَّ اللُّطفَ واجبٌ لكنَّ ليسَ كُلّ لطفٍ.

بيانه: إنَّ فاعلَ اللُّطف له ثلاثة أحوال:

أحدها: انْ يَعلم أنَّ الملطُوفَ له يفعلُ المَلطوف فيه.

وثانيها: أنْ لا يعلَم انَّه لا يفعله.

وثالثها: أنْ يعلَم أنَّه لا يفعله.

ففي الأول والثاني نُسلِّم انَّه يجبُ فعلَ اللُطف، وأمَّا الثالث فلا نُسلِّم انَّه يجبُ فيه فِعلُ اللطف. والله تعالىٰ لابدَّ أنْ يكون عالماً إمّا بالفعل فيَجبُ اللُّطف، أو لعدمه فلا يجب. وإذا كان كذلك فلا يجبُ علىٰ الله تعالىٰ نصبُ الإمام إلّا إذا عَلم إنتفاعُ المُكلف به، وذلك غيرُ معلومٍ لإحتمال أنْ يَعلمَ الله في بعض الأزمنة أنَّ الإمام ليسَ في حقهم لُطفاً مُحصّلاً. وإنْ كان لطفاً مقرّباً فلا يجبُ فيه نَصبُ الإمام. ثم كلُ زمانٍ يحتملُ ذلك فلا يَصحُ الحُكم بالوجوب علىٰ الله تعالى في شيء من الأزمنة.

سَلَّمنا: لكنْ متى يَجبُ اللُطف إذا كان ممكناً، أو إذا لَم يكنْ ممنوعاً. وإذا كانَ كذلك فيحتملُ أن يكونَ نصبُ الإمام فى بعض الأزمنة غيرُ مقدورٍ له تعالىٰ فلا يكونُ واجباً.

وبيانُ هذا الإحتمال: أنَّ الله تعالىٰ قد يعلمُ في بعض الأزمنة انَّ كلُّ من خلقهُ فيه فانه يكفُر أو يَفسِق فلا يكونُ في ذلك الزَمان خلقُ المعصوم مقدوراً له، وهذا يحتملُ فى كلّ زمانٍ.

لا يقالُ: لو لم يمكنْ خَلقُ المعصوم في ذلك الزمان لبَطل التَكليف بخلاف الكافر، فانَّه لا لطف في الحال والمآل. فلمَّا إستحالَ ذلك مُطلقاً لا جَرم لم يتوقف عليه التَكليف.

أمَّا اللُّطف الحاصل من الإمام فهو وإن لم يكنْ مقدوراً في الحال، لكنَّه يُمكن

في المُستقبل فلا جَرم يَقبحُ التكليف في المآل بدون الإمام.

لأنّا نقول: كما أنَّ الكافرَ لمّا لم يكن لُطفُه مَقدُوراً أصلاً وحسُنَ التكليف فكذلك لِمَ لا يجوزُ أنْ يقال المعصوم في هذا اليوم لمّا لم يكن مقدوراً لا جرم لا يتوقف عليه التكليف؟

والجَوابُ: قد بيّنا أنَّ الإمامة لطفٌ عقلي.

قولهُ: لِمَ لا يقومُ غيرُها مقامها؟

قلنا: لإتفاق العُقلاء في جميع المواطن علىٰ إختلاف طبقاتهم في الأزمنة علىٰ الإتفاق علىٰ نَصب الرؤساء لأجل دَفع فسادهم، ولو كان هناك طريق آخر أو بدلٍ لألتجأ إليه.

قوله: لِمَ لا يجوزُ إشتمالها علىٰ نوعٍ من المَفسدة؟

قلنا: لأنَّ المفاسد محصورة لنا مَعلومة، لكوننا مكلّفين بأجتنابها وتلك منفية عن الإمام وقد تقدم هذا.

وهذا السؤالُ غيرُمسموعٍ من أبي الحُسين وأصحابه لوروده عليهم، وما ذكروه من المَفاسد فمندفعٌ.

أمّا الأول: فلأنّا نقولُ لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ لولا إمامةُ عليّ (عليه السلام) والحسن والحُسين (عليهما السلام) لظَهر من الفتن ما هوَ أشدُ من ذلك.

سلّمنا لكنَّ اللُطف لا يجبُ مع إرتفاع المَفاسد في كل زمانٍ بل في الأكثر.

وأمّا الثاني: فلأنَّ ذلك يقتضي قُبح الإمامة مطلقاً، سواء وجبت بالعقل أو من الله تعالىٰ، وذلك باطلٌ إتفاقاً.

ثُم إنّا نقولُ: المُكلفُ إمّا مطيعٌ أو عاصٍ، ووجه اللُطف في الأول لقوته علىٰ فعل الطّاعة. وأمّا الثاني فلا نُسلّم أنَّ ترك المَعصية منه لا لكونها مَعصية قبيحٌ، بل القبيحُ هو ذلك الإعتقاد، وهو كونُ الترك لا لكونها معصية. ووجه اللُطف فيه حُصول الإستعداد الشّديد بسبب التكرير والتذكير المُوجب لفعل الطّاعة لكونها طاعة، ولترك المَعصية لكونها معصية.

وأمّا الثالث: فلأنّه وارد علىٰ كلّ لُطفٍ مع أنّا قد بيّنا وجُوبه فيما سَلَف. وأيضاً فلا نُسلّم جواز تَركِ اللُّطف سواء زَاد الثواب به أو لَم يَزد، وهذا مذهبُ أبي عليّ.

ثمّ إنّه يلزمُ من ذلك قُبح كُل لُطفٍ وأيضاً يلزَم منه علىٰ تقديرِ الوُجوبُ علىٰ الله تعالىٰ.

قوله: إنّه قد يتّفقُ في بعض الأزمنة من يستنكفُ عن طاعة الإمام فلا يكونُ لطفاً حينئذٍ؟

قلنا: لا نُسلّم إتفاق أهل زمانٍ ما من الأزمنة التي وقَع التكليفُ فيها علىٰ ذلك. نعم قد يكونَ البعَضُ بهذه المثابة، لكنَّ البَعض لو نُظر إليه لكانت بعثة الأنبياء قبيحة لإستنكاف البعض منها.

وأيضاً فانَّ هذا إنّما يكونَ بالنسبة إلىٰ شخصٍ معين، أمّا مطلق الرئيس فلا. ونَحنُ الآنْ لم نتّعرض لتعيين ذلك الرئيس. وأيضاً فلأنَّ المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلبُ منها عِند وجوده، فيجب وجوده نظراً إلىٰ حكمته تعالىٰ.

قوله: العصمة لطفٌ آخر فلا يتّعينُ الإمامة للوجوب.

قلنا: الإمامُ لا شكَ في كونه لطفاً بالنسبة إلىٰ غير المعصومين مع بقاء التكليف، فيكونُ حينئذٍ واجباً. أمّا إذا فُقد أحدُ الشرطين وهو جواز الخَطَاءُ علىٰ المُكلّفين أو التكليف، لم نَقُل بالوجوب حينئذٍ وذلك لا يضُرّنا.

لا يقال: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.

لأنا نقول: لا نُسلّم بل مع شَرطٍ آخر وهو جواز الخطاء.

قوله: الإمامة إمّا لطفٌ في أفعال الجَوارح، أو في أفعال القُلوب.

قلنا: أنّها مصلحة فيهما، والشرعُ لانُسلّم جواز انقطاعه مع بقاءِ التكليف، وهذا المَنعُ يتأتىٰ من القائل بعدم جواز انفكاك التكليف العَقلي عن السّمعي.

سَلّمنا لكنَّ ترك الظُّلم ليس مصلحة دُنيويةً لا غير، بل هو مصلحة دينية ودنيوية لأنَّ الإخلالَ به من التكليف العَقلي والسَّمعي.

سلّمنا لكنّه يكونُ لطفاً في أفعال القلوب فانَّ تركَ القبيح لأجل الإمام ابتداءً

مما يؤثرُ الإستعداد التام لتركه لقبحه.

قوله: الإمامُ إنّما يكونُ لُطفاً إذا كانَ ظاهراً.

قلنا: مَمنوعٌ فانّه مع غَيبته يجوِّز المُكلّف ظهوره كلَّ لحظةٍ فيمتنعُ من الإقدام علىٰ المَعاصي، وذلك يكونُ لُطفاً.

لا يقالُ: تصرّفُ الإمام إنْ كانَ شرطاً في كونه لطفاً وجبَ علىٰ الله تعالىٰ فِعله وتمكينه، وإلّا فلا لطفَ قطعاً.

لأنّا نقولُ: إنَّ تصرّفه لابدَّ منه في كونه لطفاً، و لا نُسلِّم أنّه يَجبُ عليه تعالىٰ تمكينه، لأنَّ اللُطفَ إنّما يجبُ إذا لم يُنافِ التكليف، وخلقُ الله تعالىٰ الأعوانَ للإمام يُنافي التَكليف. وإنما لطف الإمامة يَحصلُ ويتمّ بأمورٍ:

منها: خلقُ الإمام وتمكينه بالقُدَرِ، والعُلوم، والنَّص عليه باسمه ونسبه، وهذا يجبُ عليه تعالىٰ وقد فَعله.

ومنها: تحمله للإمامة وقَبوله، وهذا يَجبُ على الإمام وَقَد فعله.

ومنها: النُصرةَ له، والذَّبُ عنه، وامتثال أوامره، وقبولِ قوله، وهذا يَجبُ علىٰ الرَّعية.

قوله: كونُ القُضاة والأمراءِ معصومينَ لطفٌ.

قلنا: مَمنوعٌ وأنَّ هذا لا يَردُ علىٰ كونِ الإمامة لطفاً، بلْ يَردُ علىٰ كونِ اللُطفِ واجباً، فهو واردٌ علىٰ المُعتزلة.

وأيضاً فهذا لا يَردُ علينا لأنّا لم نثبتْ عصمة الإمام بكونها لطفاً، بل أثبتناها بلزومِ التسلسل علىٰ ما يأتي.

قوله: لا يَجوزُ أنْ يكون بَعضُ الأزمنة يعلمُ الله تعالى عَدم الإنتفاعِ بالإمام فيه، فلا يكونُ نصبه واجباً.

قلنا: اللُطف قد يكونُ مُحصِّلاً وقد يكون مقرّباً، والأولُ واجبٌ علىٰ ما مرَّ، وكذلك الثاني.

أيضاً والفائدة فيه إزاحة عُذرِ المُكلف، ولا شكَّ في أنَّ الإمام لطفٌ مقرب في

كلّ وقتٍ فيكونُ نصبه واجباً دائماً.

سلّمنا لكنَّ لا شك في أن الإمام يكون لطفاً محصّلاً بالنسبة إلىٰ بعض المُكلّفين قطعاً، وإتفاقُ الجَميع علىٰ عَدم الإنتفاع به مما يمتنعِ حصوله.

قوله: لمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ في بعض الأزمنة خَلقُ المعصوم غير مَقدُورٍ.

قلنا: لو كان الأمر كذلك لسقط التكليف، لأنَّ التكليف مع فوت اللطف إذا كانَ الفواتُ من غَير المُكلف قبيحٌ، والله تعالىٰ لا يفعلُ القَبيح.

البَحثُ الثاني: في أنَّ الإمام يَجبُ أن يكونَ معصوماً.

إختلف الناسُ في ذلك فذهبت الإمامية والأسماعيلية إليه، ونفاهُ الباقي.

لنا وجوهٌ:

الأول: إنَّه لو لم يكنْ معصوماً لزمَ التسلسل، والتالي باطلٌ فالمُقدّم مثله.

بَيانُ الشَرطية: أنَّ الإمام إنَّما وجبَ نصبه لأجل الخطاء الجايز علىٰ المُكلّفين، فلو جَاز عليه الخطاء لإفتقر إلىٰ إمامٍ آخر و تسلسل.

فانْ قيلَ: لِمَ لا يَجُوزُ أنْ يكونَ خوفُ الإمام من العَزل سبباً موجباً لإمتناع إقدامه علىٰ الخطاء؟

سلّمنا لكن ينتقضُ ما ذكرتم بالنائِب له إذا كانَ في المَشرق، والإمامُ في المغرب فانه غيرُ معصومٍ ولا يخافُ سطوته.

سَلّمنا لكنَّ الإمامة عبارة عن مجموع امرين.

احدهما ثُبوتي وهو نفوذُ حكمه علىٰ غيره.

والثاني سَلبيّ وهو إنتفاءُ نفوذ حُكم الغَير عليه. فلو إفتقرت الإمامة إلىٰ العصمة لكانَ ذلك إمّا للأولِ أو للثاني أو للمجموع، والكُلّ باطلٌ بالنائِب المذكور فانّه لا ينفذ حُكم أحدٍ عَليه غَير الإمام، والإمامُ في تلك الحال لا ينفذُ حكمه عليه أيضاً، لأنَّه يستدعي عِلمَ الإمام بالغَيب وقُدرته علىٰ الإختراع وهو نافذُ الحُكم علىٰ غَيره. فقد تحقق فيه كلُّ واحدٍ من الوصفين مَع إنَّ العِصمة غيرُ معتبرة فيه فبطل

إشتراطُ العصمة في الإمامة.

والجوابُ عن الأول: إنَّ مَن عرف العَوائِد عَرف بالضَّرورة عَجز الأُمة عن عزل آحادِ الولاة فكيفَ بالرئيس المُطلق.

وعن الثاني: إنَّ النائِبَ يَخافُ من العزل في مستقبل الوَقت، فكانَ ذلكَ لطفاً له بخلاف الإمام.

سؤالٌ: فليكنْ خوفُ الإمام من عقاب الآخرة لطفاً له؟

جَوابٌ: الإمام يُشارك غَيره في الخوف، ولمَّا لم يكنْ ذلكَ مُغنياً عن الإمام لَهُم فكذلك له، ولأنَّ رغبة الناسِ في الدُّنيا أكثرُ تقريباً من فِعل الطاعة وترك المعصية من الآخرة.

وعَن الثالث: نَمنعُ الحصر. وأيضاً فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الفرقُ أنَّ الإمامَ حاكمٌ علىٰ كُل المُسلمين فوجَبتْ عِصمتهُ بخلافِ النائِب؟ وأيضاً فلمَ لا يكونُ العِصمة لأجل عدمُ حُكم غَيره عليه بخلاف النائِب فانَّ الإمام يحكُم عليه في الحال أو فيما بَعدُ؟

الثاني: أنَّ الإمام حافظٌ للشرع فيكونُ معصوماً.

أمَّا الصُغرىٰ: فلأنَّ الحافظ له ليس هو الكتابُ لوقوع النزاع فيه، ولِعدم إحاطته بجميع الأحكام، وليس هو ألبتّة للوجهين السَالفين، ولأنَّ المُسلمينَ إتفقوا علىٰ انَّها ليست الحافظُ للشرع ولأنَّها مُتناهية والحَوادثُ غَيرُ متناهية. وليَس هوَ الإجماعُ لجوازَ الخَطاءِ عليهم إذا خَلَوا من الإمام، لأنَّ كُلَّ واحدٍ يجوزُ كذبه فالمجموع كذلك. ولأنَّ الإجماعَ إنَّما يحصلُ في قليلٍ منَ المَسائل، ولأنَّ الإجماع إنَّما يثبتُ كونه حُجَّةً إذا ثبتَ كونُ النَّقلة معصومين، وإنَّما يَثبتُ ذلكَ بالسَّمع لأنَّا لو عَلمناهُ بالعَقل لكانَ إجماعُ النصارىٰ حُجة. والسمعُ يتطَرقُ إليه النسخ والتخصيص، فلابدَّ منْ معرفة عدم الناسخ والمخصص، ولا طَريق إلىٰ ذلكَ سوىٰ أنَّه لو كانَ لنُقِل.

وإنَّما يتم هذا إذا عَلمنا أنَّ الأُمة لا يُخلُّ بنقلِ الشَرائع، وإنَّما يكونُ كذلك لو عرفنا كونهم معصومين، وهذا دورٌ ظاهرٌ. وليَس هو القياسُ لأنَّه ليَس حُجةٌ في نفسه

لإفادةُ الظن الضَعيف.

ولأنّه لابدَّ له منْ أصلٍ مَنصُوص عليه فلا يكونُ بإنفراده حافظاً.

ولأنَّ أحداً لم يقُل بذلك وليسَ هو البراءة الأصلية وإلّا لما وجبَ بعثة الأنبياءِ بلْ كانَ يُكتفىٰ بالعَقل وذلكَ باطلٌ.

وليسَ هو المجموع لأنَّ الكتابَ والسُنة قد وَقعَ التنازعُ فيهما وفي معناهما، فلا يَجوزُ أنْ يكونَ المجموع حافظاً، لأنهما منْ جملة ذلك المجموع وهما قَد اشتملا علىٰ بعضِ الشرع. واذا كانَ واحدٌ منَ المَجموع قد تضَمَن بَعضَ الشَرع وبطلَ كونه دليلاً علىٰ ما تَضمّنه ذلك البَعض الذي تضمّنه ذلك الفرَد من جُملة الشَرع، فقد صارَ بَعضُ الشرع غيرُ محفوظٍ، فلا يكونُ المجموعُ محفوظاً، فَلَمْ يَبق إلّا الإمام الذي هو بَعضُ الأمةِ المَعصومَ، لأنّه لو لم يكنْ معصوماً لتطرقت إليه الزيادة والنُقصان فلا يكونُ محفوظاً.

الثالث: اذا صدر عَنه الذَنب فامّا أنْ يُتَبَع وهو باطلٌ قطعاً، وإلّا لم يكنْ ذنباً، ولقوله تعالىٰ ﴿**وَلا تَعاوَنُوا عَلَىٰ الإِثْمِ وَالعُدوان**﴾[1]، وأمّا أنْ لا يُتّبع فلا يكونُ قولهِ مقبولاً فلا يكونُ فيه فائدة.

الرابع: إنْ كانَ نصبُ الإمام واجباً علىٰ الله تعالىٰ إستحالَ صدُور الذنب منه، لكنَّ المُقدّم حق علىٰ ما تقدّم فالتالي مثله.

بَيانُ الشرطية: أنّه لو صَدر عنه الذَنب لجَوّزنا الخطاء في جَميع الأحكام التي يأمرنا بها وذلكَ مفسدةٌ عَظيمةٌ، والله تعالىٰ حَكيمٌ لا يجوز عليه المفسدة.

الخامس: قوله تعالىٰ ﴿**لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِيْن**﴾[2] أشارَ بذلك إلىٰ عهد الإمامة، والفاسِقُ ظالمٌ.

---

(١) المائدة: ٢.

(٢) البقرة: ١٢٤.

البَحثُ الثالث: في أنَّ الإمام يجبُ انْ يكونَ منصوصاً عليه.

هذا إتفاقُ الإمامية، خلافاً لباقي المُسلمين.

والزيدية جَعلوا طَريق التعيين إمَّا النصَ، أو القيامُ والدُعاءُ إلىٰ نفسه.

وذهبت العَباسيَّةُ إلىٰ أنَّ الطريق النَصَ، والإرثُ.

وباقي الجُمهور قالوا إنَّه النَّصُ أو الأختيار.

لنا: أنَّ الإمامَ يجَبُ أنْ يكونَ معصوماً، فيجبُ أنْ يكونَ منصوصاً عليه.

أمَّا الصُغرىٰ فلما تقدم، وأمَّا الكُبري فلأنَّ العِصمة أمرٌ خفي لا يطلّعُ عليه أحدٌ غير الله تعالىٰ فلا طريق إلىٰ التَعيين سوىٰ النص.

لا يَقالُ: لا نُسلم أنَّه لا طَريقَ إلّا النَّص فَلِمَ لا يجوز أنْ يكون الله تعالىٰ يُفوِّضَ التَعيينَ إلىٰ اختيار الناس لعلمه بأنَّهم لا يختارونَ إلّا المَعصوم. أولِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الطَريقُ الدعاءُ ويكونُ الله تعالىٰ قَد علم انَّه لا يَدعوا إلىٰ نفسه إلّا المَعصوم؟

لأنّا نَقولُ: أمَّا أنْ يُفوِّض الله تعالىٰ الإختيار إلىٰ الأُمة مع علمه بأنَّهم لا يختارون إلّا المَعصوم أو بدون ذلك، والأولُ هوَ المَطلوبُ لأنَّه يصيرُ منصوصاً عليه. والثاني باطلٌ لأنَّه ناقضٌ لغرض الإمامة لأنَّ المطلوب إنَّما هو الإنقيادُ إلىٰ أوامر المَعصوم، فاذا جَوّزوا فيمن يختارونه إلّا أن يكونَ معصوماً، جَوّزوا فيه إلّا يكونَ إماماً، وذلك يمنَعه منَ الأمتثال لأمره.

وهذا بعينه جواباً عن الدُعاء إلىٰ نفسه. ولأنّا لو جَوَّزنا ذلك لجَوَّزنا أنْ يُفوِّض الله تعالىٰ تعيين الأنبياء إلىٰ اختيار المُكلّفين. والتالي باطلٌ فالمُقَدّم مثله.

لا يُقال: لو نَصّ الله تعالىٰ علىٰ إمام مُعينٍ لأشتهر والتالي باطلٌ، فالمُقَدّم مثله.

لأنّا نَقولُ: لا نُسلّم عَدم الإشتهار فانَّ الإمامية مع كثرتها وتفرقُها في المواطن وإنتشارهم في أقطار الأرض ينقلُونَ بالتَواتر النَصَ علىٰ أميرُ المؤمنين (عليه السلام) ولأنَّ الناسَ بعد رسول الله(صلى الله عليه وآله) إنقَسَمُوا إلىٰ متبوعين وأتباع، والمتبوعون كانوا مُبغضي علي أمير المؤمنين(عليه السلام) لحَسَدهم له، فانَّ فضائله أكثرُ من فضائلهم، بلْ لا نسبة لهم إليه البَتة. وأمَّا التابعونَ فانَّهم لما رأوا منْ أفاضلهم

إخفاءِ هذا النَّص والتأويلَ لهُ، وسمِعُوه حَسبوا أنّه دالّ علىٰ التَفضيل وقُرب المَنزلة لا علىٰ الإمامة.

البحث الرابع: في أنَّ الإمامَ يَجبُ أنْ يكونَ أفضلُ مِنْ رَعيّته.

إتفقت الإمامية علىٰ ذلك، ووافقَهم علىٰ ذلك بَعضُ المُعتزلة، وخالفهم الأشاعرة والباقي من المُعتزلة.

لنا أنّه لو لم يكن أفضل لكانَ إمَّا مُساوياً أو أنقص، والأولُ باطلٌ لِعدَم الأولوية فانّه ليس أحدُهما أولىٰ بالإمامة من الآخر، والثاني كذلك، فانّه يقبُح عقلاً تقديم المفضول علىٰ الفاضل فيما وقع فيه التَفاضُل.

لا يُقالُ: إنّما يقبحُ ذلكَ اذا لم يكنْ في تَقديم الفاضل نُوع مفسدة. أمّا اذا إشتملت عليها فلا.

لأنّا نقولُ: العَقلُ قاضٍ بالقُبح مطلقاً فانَّ الكِذبَ مثلاً يَقبُحُ مطلقاً سواءً إشتملَ علىٰ نفعٍ أو لا. وأيضاً زوالُ المَفسدة بتولية المفضُولِ وجهٌ من وجوهِ الحُسنْ، ولا شكَ في أنَّ وجهَ الحسن لا يقتضي الحسَن إلّا اذا انتفت عن الفِعل وجوهُ القُبح، وهاهنا ليسَ كذلك فانَّ تقديمَ المَفضول وجهُ قبحٍ لا ينفكُّ عنه.

واعلم أنَّ هذا ليسَ حُكماً عقلياً لم يُساعدُ عليه النَقل، بل القرآن قَد دلَّ علىٰ ذلك أيضاً في قوله: **﴿أفَمَنْ يَهدِي إلىٰ الحَقّ أحقُّ أنْ يُتّبع أم مَنْ لا يَهدّي إلّا أنْ يُهدى فَما لَكُم كَيْفَ تَحْكُمُون﴾**[1] فهذا دليلٌ قاطعٌ علىٰ هذا المَطلوب.

البَحثُ الخامس: في إختلافِ الناس في الأئمة

إختلفَ الناسُ في الإمام بَعد رسولُ الله (صلى الله عليه وآله) فذهبتْ الإماميةُ،

---

(١) يونس: ٣٥.

والكيسانية[١]، والزيدية، والغُلاة[٢] إلىٰ أنَّ الإمام بَعد رسول الله(صلىٰ الله عليه وآله) هو عليّ(عليه السلام).

وخالفهُم في ذلكَ جُمهور السُنّة، والصالحية[٣] ـ منَ الزيدية ـ، فانهم ذهبوا إلىٰ أنَّ الإمامَ هو أبو بكر.

وقالت طائفة أُخرىٰ من الجُمهور إنَّه العباس.

أمّا الإمامية فقالوا: أنَّ الإمامة بَعد علي (عليه السلام) لأبنه الحَسن الزّكي، ثمَّ من بَعده للحُسين الشَهيد، ثُمَّ من بعده لإبنه عليّ زينُ العابدين، ثمّ لابنه محمد الباقر، ثم لإبنه جَعفرُ الصادق، ثم لابنه موسى الكاظم، ثمُ لإبنه علي الرضا، ثمُ لإبنه محمد الجواد التّقي، ثم لإبنه عليّ الهادي النّقي، ثُم لإبنه الحَسنُ الزكي العسكري، ثُم لإبنه مُحمد القائم المُنتظر (صلوتُ الله عليهم).

وزعمت السّبائية[٤] أصحاب عبدُ الله بن سبأ إنَّه لم يَمتْ، وإنَّه في السَماء، وأنَّ الرعد المسموعُ صوته، والبرق المُشاهد سوطه.

---

(١) أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ، يُقال انه تلمّذ علىٰ محمد بن الحنفية، واعتقدوا فيه اعتقاداً فوق حدّه ودرجته من احاطته بالعلوم كلها وانه عالم بالأسرار وبعلم التأويل والباطن وعلم الأفاق والأنفس.

(٢) هم الذين غلوا في حق ائمة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ حتىٰ أخرجوهم من حدود الخليقة وحكموا فيهم بأحكام الألهية. وقد ظهروا في أيام خلافة الامام علي ـ عليه السلام ـ لمّا رأوا من أمير المؤمنين المُعجزات والأخبار بالمغيبات. فاظهروا مقولتهم الباطلة فاستتابهم الإمام ولكنهم لم يعودوا فحفر لهم حفيرةً وأحرقهم بالنار. والشيعة تبرأ من هذه الطائفة ومعتقداتها وتذهب إلىٰ تكفيرهم.

(٣) هم أتباع الحسن بن صالح بن حيّ الكوفي (توفى سنة ١٦٩ هـ) من الزيدية. فهم في الاصول يذهبون إلىٰ مذهب الاعتزال وفي الفروع علىٰ مذهب أبي حنيفة.

(٤) نسبة إلىٰ عبدالله بن سبأ ويزعمون انه كان يهودياً من اليمن وكان له دورٌ كبير في تحريض المسلمين ضدّ عثمان، وانه أول من ادعى الإلوهية والغُلوّ في أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وقال: أنت أنت، يعني أنت الإله. فنفاه الإمام إلىٰ المدائن. ويحيط الغموض بحياة الرجل حيث ذهب المحققون إلىٰ انه خرافة حاكتها اعداءِ الشيعة ليكيلوا لهم التهم وينسبوا إليه عقائدهم، لكن تدل بعض الروايات التاريخية علىٰ وجوده.

والكاملية ـ أصحاب أبي كامل مُعاذ بن الحَسن النبْهاني ـ زعموا أنَّ الصحابة كفرة لمُخالِفتها لعليٍّ(عليه السلام)، وأنَّ علياً(عليه السلام) كافرٌ لتركِ القتالِ معهُم.

والقائلونَ بمَوته (عليه السلام) إفترقوا، فالإمامية ساقوها بَعدهُ إلىٰ وَلَده الحَسن (عليه السلام).

والكيسانيةُ ـ أصحابُ مولىٰ أمير المُؤمنين(عليه السلام) يُسمىٰ كيسان ـ إعتَقدوا فيه الوصول إلىٰ علم التأويل، والباطنْ، والآفاق، والأنفس عن إبن الحَنفيّة[1]. وأختلفوا فبَعضُهم قال أنَّ الإمام بعد علي(عليه السلام) ولَده مُحمد بن الحَنفية، ونُقِلَ عنهم اختلاطاتٌ[2] كثيرة، من رفض الشرائع، والإلحاد في الدين بالقولِ بالحُلول، والتَناسخ، وإنكارُ القيامة.

وآخرون منهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين(عليه السلام)، ثُم إختلفوا في موته، فذهبَ بعضُهم إلىٰ انّه حيٌّ بجبلِ رَضوى[3] وَيعود بعد الغَيبة وانّه هو المَهدي المُنتظر، فكانَ هذا مذهباً للسيد الحِميري[4] ثُم رَجعَ عن ذلك إلىٰ مذهبَ الأمامية.

وذهبَ آخرون إلىٰ انّه ماتَ ثمَّ اختلفوا بَعد موته، فقال بَعضُهم أنَّ الإمامَ هوَ زينُ العابدين(عليه السلام)، وساقها آخرون إلىٰ أبي هاشم عبدُ الله بنُ مُحمدَ بنُ

---

(١) هو محمد بن علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ وأُمّه خولة بنت جعفر الحنفية، كان واسع العلم، ورعاً، شجاعاً، وهو أحد الأبطال الأشداءِ في الإسلام. كان من قادة الجيوش أيام خلافة أمير المؤمنين(ع) ولد في المدينة وقيل توفي في طريق الطائف هارباً من ابن الزبير.

(٢) في خ٣: تخلّطات.

(٣) بفتح أوله وسكون ثانيه، جبل بالمدينة وهو من ينبع على مسيرة يوم ومن المدينة على سبع مراحل. وهو جبلٌ منيف ذو شعابٍ وأودية وفي شعابه مياه كثيرة وأشجار.

(٤) اسماعيل بن محمد الحميري(أبو هاشم) شاعر إمامي متقدّم وكان أحد الثلاثة الذين أكثروا من الشعر في الإسلام وكان موالياً لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ ويتعصب لبني هاشم واكثر شعره في مدحهم وهجو مخالفيهم. ولد في نعمان في الرُّحبة من أرض الشام سنة ١٠٥ هـ ونشأ بالبصرة وكان أبواه من الخوارج. مات ببغداد وقيل بواسط سنة ١٧٣ هـ.

الحَنفية[١] وهمُ الأكثر منهم.

ثم إختلفوا بعد موتُ أبي هاشمٍ، فذهَب بعضُهم إلىٰ أنَّ الإمام بـعدهُ زيـنُ العابدينْ. وقالَ آخرون أنَّه أوصىٰ بالأمامة إلىٰ عليٍّ بن عبد الله بنُ عباس[٢] وأوصىٰ عليٌ إلىٰ إبنه مُحمد، وأوصىٰ مُحمدٌ إلىٰ إبنه ابراهيم المقتُول بحرَّانْ.

ومنهم من قالَ انَّ أبا هاشم أوصىٰ إلىٰ ابن أخيه الحَسنُ بن علي بن محمدُ بن الحَنفية، وأوصىٰ الحَسنُ إلىٰ إبنه علي فهلك ولمْ يُوص، فرجعوا عنه ووقفُوا علىٰ ابن الحنفية.

ومنهم من قالَ بلْ أوصىٰ إلىٰ بيانْ بن سمعان النهَدي[٣].

ومنهُم من قالَ بل أوصىٰ إلىٰ عبدُ الله بنُ عمر بن حرب الكندي.

ومنهُم من قالَ بل أوصىٰ إلىٰ عبدُ الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب[٤].

وأمَّا القائلون بانَّ الأمامَ بعد علي (صلواتُ الله عليه) ولدهُ الحَسـنُ الزكـي

---

(١) له اتباع سمّوا بالهاشمية وهم من فرق الكيسانية يزعمون ان الامامة انتقلت بعد وفاة محمد بن الحَنفية إليه.

(٢) جدّ الخلفاءِ العباسيين، ولد سنة ٤٠ هـ، كان من أعيان التابعين، كثير الصلاة والعبادة، جميلاً، وسيماً. قيل للوليد، عبدالملك انه يقول بان الخلافة ستصير إلىٰ ابنائه فأمر به فضُرب بالسياط، واعتقله هشام بن عبدالملك في البلقاءِ فمات معتقلاً سنة ١١٨ هـ.

(٣) بيان [أو بنان] بن سمعان النَهدي [أو الفهدي أو الهندى]، زعم ان معبوده إنسان من نور علىٰ صورة الإنسان في اعضائه و انه يفنىٰ كله إلّا وجهه، وقوله هذا بزعمه تأويل لقوله تعالىٰ (كل شيء هالك إلّا وجهه) وكان يزعم انه يعرف الاسم الأعظم. قبض عليه خالد بن عبدالله القسري ـ والي العراق ـ فَصلبه سنه ١١٩ هـ كان له اتباع سمّوا بـ (البنانية).

(٤) المعروف بعبدالله الطالبي، من شجعان الطالبيين .وكرمائهم، طلب الخلافة فـي أواخـر دولة بـني أُمـيّة بالكوفة وبايعه أهلها وأهل المدائن فغلب علىٰ حُلوان وهمدان وأصبهان والري وأقام باصطخر، فسيَّر أمير العراق ابن هُبيرة الجيوش لقتاله فانهزم وأخيراً قُبضَ عليه، وقيل قُتل بأمر أبى مسلم الخراساني، وقيل مات في سجن ابي مسلم سنة ١٣١ هـ.

إختلفوا بَعد موته، فَمنهُم من ساقَها إلىٰ ولده الحسن الملقَب بالرضا من آل محمّدٍ[١].

ومنهُم من ساقها إلىٰ ولده عبدُالله[٢] ثم إلىٰ ولَده مُحمد وهوَ النفسُ الزكية[٣] ثُم إلىٰ أخيه أبراهيم[٤].

والأكثرون ساقوها إلىٰ اخيه الحُسين(عليه السلام)، ثُمّ إختلَفُوا بَعد قتله(عليه السلام) فبعضُ الكَيْسانية ساقوها إلىٰ مُحمد بن الحَنفيّة.

وآخرون ساقوها إلىٰ ولَده زَينُ العابدين(عليه السلام).

والزيديةُ ساقُوها إلىٰ زيد بنُ علي زَينُ العَابدين[٥].

وشرائطُ الإمامةُ عندهم خمسة:

أولها: أنْ يكون من ولد الحَسنِ أو الحُسَين.

---

(١) أبو محمد الهاشمي، كبير الطالبيين في عهده، وكان عبدالملك بن مروان يهابه واتهمه بانه يسعى إلىٰ الخلافة وان أهل العراق يكاتبونه بذلك ويُمنّونه الخلافة. توفي سنة ٩٠ هـ.

(٢) أبو محمد، تابعي من أهل المدينة، ولد سنة ٧٠ هـ كان ذا عارضة وهيبة ولسان وشرف، لما ظهر العباسيون قدم مع جماعةٍ من الطالبيين علىٰ السفاح فاكرمه وعاد إلىٰ المدينة، ثم حبسه المنصور عدّة سنوات من أجل ابنيه محمد وابراهيم فمات سجيناً سنة ١٤٥ هـ.

(٣) ولد سنة ٩٣ هـ، أحد الأُمراءِ الأشراف ومن سادة الطالبيين، ولد ونشأ بالمدينة. كان من الثائرين علىٰ بني أُميّة ويقال إنَّ السفاح والمنصور كانا من دعاته. ثم بعد زوال الأُمويين تخلف هو وأخوه إبراهيم عن الوفود علىٰ السفاح فطلبه المنصور فتواريا بالمدينة فقُبض علىٰ أبيه وعلىٰ اثنى عشر من أقاربهما فماتوا في الحَبس بعد سنين، وبعد علم محمد بموت أبيه وأقاربه خرج من مخبائه ثائراً وبايعه أهل المدينة بالخلافة فغلب علىٰ البصرة والأهواز، فحاربه عيسىٰ بن موسىٰ العباسي وتفرق عنه أنصاره فقتله عيسىٰ وبعث برأسه إلىٰ المنصور سنة ١٤٥ هـ.

(٤) ولد سنة ٩٧ هـ بالمدينة وخرج بالبصرة علىٰ المنصور واستولىٰ علىٰ البصرة والأهواز وفارس وواسط وتلقب بأمير المؤمنين ووقعت بينه وبين المنصور معارك دامية حتىٰ قتله حميد بن قحطبة بباخمرىٰ سنة ١٤٥ هـ. كان شجاعاً، شاعراً، عالماً بأخبار العرب وأنسابهم.

(٥) من خطباء بني هاشم وفقهائهم. قرأ علىٰ أبيه الإمام زين العابدين، وأُشخص إلىٰ الشام فقبض عليه هُشام بن عبدالملك و حَبسه ٥ اشهر وعاد إلىٰ العراق فبايعه اهل الكوفة فثار علىٰ عامله يوسف بن عمر الثقفي ونشبت بينهما معارك انتهت بمقتل زيد في الكوفة.

الثاني: أنْ يكونَ شجاعاً لئلا يَهربَ عن الحَربْ.

الثالث: أنْ يكون عالماً بفُتيا الناس.

الرابعُ:أن يكونَ ورعاً لئلا يتلفَ مالَ بيتِ المال.

الخامس: أنْ يدعوا ويشهِرَ سيفهُ.

وكانَ الإمامُ عندَهم علياً(عليه السلام) بالنَصِّ الخَفي ثُم الحَسنُ ثمَّ الحُسين بقولِ رسول الله صلى الله عليه وآله) **(الحسنُ والحسينُ امامانِ قاما أو قَعدا)**[١] يعني سواءٌ خرجا أو لَمْ يخرُجا. ولم يكنْ زينُ العَابدين (صلواتُ الله عليه) عندهم إماماً لأنَّه لم يخرج وكانَ ولدَهُ زيد إماماً.

وهُم ثلاثُ فِرق:

الأولىٰ: **الجَارودية**: أصحابُ أبي الجارود بن زياد بن مُنقِذ العَبدي[٢]، قالَ: أنَّ النبي(صلى الله عليه وآله) نَصَّ علىٰ علي(صلواتُ الله عليه) بالوَصف دونَ التسمية.

والثانية: **السَّلمانية**: أصحابُ سلمان بن جرير، قالوا إنَّ البيعة طريقُ الإمامة، وأعترفوا بأمامة أبي بكر وعُمر بالبَيعة إجتهاداً. ثُم إنَّهم تارةً يُصدِّقونَ ذلك الإجتهادَ وتارةً يخطِّونه. وقالوا بكفر عُثمانْ، وعائِشة، وطَلحة، والزُبير، ومعاوية، لقتالهم علياً(عليه السلام).

الثالثة: **الصَالحية**: أصحابُ الحسن صالح بن حَيّ[٣]، كانَ فقيهاً، وكانَ يُثبتُ إمامة أبي بكر وعُمر ويُفضلّ علياً(عليه السلام) علىٰ سائر الصَحابة. وتوقفَ في عُثمان لمَّا سَمع عنه من الفَضائل تارةً، ومن الرَذائل أُخرىٰ.

والقائلونَ بامامة زينُ العابدين(عليه السلام) إختلفوا بعد موته، فالإمامية

---

(١) المناقب: لابن شهر آشوب، ج٣٦٧/٣و ٣٩٤، طبعة دار الأضواء ـ بيروت.

(٢) هو زياد بن منقذ (أو المنذر). كان ضريراً من أهالي خراسان، قيل ان الامام الصادق ـ عليه السلام ـ لعنه وهو من علماء الزيدية.

(٣) كوفيٌ كان على رأي الزيدية توفي سنة ١٦٩ هـ ويسمّون أتباعه بالصالحية، وفي الاصول يذهبون إلى الاعتزال وفي الفروع علىٰ مذهب أبى حنيفة.

ساقوها إلىٰ ولده محمَّد الباقر(عليه السلام).

ثُمَّ القائلونَ بامامة الباقر(عليه السلام) إختلفوا فمِنهُم من قالَ إنَّه لم يَمُتْ بَعدُ، ومنهم منْ قالَ بموته وساقوها إلىٰ ولده الصادقُ (عليه السلام).

ومنهم من ساقها إلىٰ غير ولَده، فذهبَ بعضُهم إلىٰ أنَّ الإمام بعد الباقر(عليه السلام) محمّد بن عبدُ الله بنُ الحَسن بنُ الحَسنْ، وهُم أصحابُ المغيرة بن سَعيد[1].

ومنهُم مَنْ قالَ إنَّه أبو مَنصور العجلي[2].

والقائل بإمامة الصَادق(عليه السلام) ذهَبَ قومٌ إلىٰ أنَّه لم يَمُت وهو القائمُ. وهؤلاءِ إختلفوا:

فذَهبَت الناووسية[3] إلىٰ غيبته.

وقالَ آخرون أنَّه لم يَمُت بل يراهُ أولياءه في كُل وَقتٍ.

وقالَ آخرون أنَّه قَد مات، وإختلفوا فذَهبَ بعضُهم إلىٰ أنَّه الإمامَ بَعده وأنَّه سَيرجعُ وهم الناووسية. وآخرون قالوا أنَّ الإمامَ بَعده موسىٰ الكَاظُم (عليه السلام).

وقالت الفَطحية[4] أنَّ الأمامَ بَعده عبدُالله الأفطح ولَدهُ.

---

(١) البجلي، الكوفي، أبو عبدالله. دجالٌ مبتدعٌ، يقال انه جمع بين الالحاد و التنجيم. وكان مُجسماً يزعم انّ الله تعالىٰ علىٰ صورة رجل علىٰ رأسه تاج واعضاؤه علىٰ عدد حروف الهجاءِ ويُنسب إليه أباطيل أُخرىٰ، خرج في الكوفة في إمارة خالد بن عبدالله القسري داعياً لمحمد بن عبدالله بن الحسن، وكان يزعم انه المهدي، وظفر به خالد فصلبه واحرق بالنار خمسة من أتباعه سنة ١١٩. هـ.

(٢) إدعىٰ انه خليفة الامام الباقر محمد بن علي بن الحسين ـ عليه السلام ـ ثم ألحد في دعواه وزعم انه عرج إلىٰ السماءِ، ثم زعم انه الكِسف الساقط من السماءِ. تبعه جماعة وسموا بـ (المنصورية). وقد لعنه الامام الصادق ثلاثاً. وقد قبضه يوسف بن عمرو الثقفي وإلي العراق في خلافة هشام بن عبد الملك وصلبه في الكوفة.

(٣) يزعمون انها فرقة تتبع رجلاً يقال له ناووس، وقيل نسبوا إلىٰ قرية ناووسا. ويقولون بان الإمام الصادق(ع) حيٌ و لن يموت وانه القائم المهدي.

(٤) أو الأفطحية نسبةً إلىٰ عبدالله الأفطح ابن الإمام جعفر بن محمد الصادق ـ عليه السلام ـ وقد ظهرت هذه الفرقة بعد وفات الإمام الصادق وادّعت انه الإمام، وكانَ عبدالله أكبر أولاده ولكنه عاش ٧٠ يوماً بعد أبيه ومات ولم يَعْقِبْ ولداً ذكراً، وبعد موته اذعنوا بامامة الإمام موسىٰ بن جعفر ـ عليه السلام ـ ولم يستفحل أمرهم.

وقالت الشُرَطِية انَّ الامامَ بَعدهُ محمّد ولَده.

وقالَت الإسماعيلية(١) أنَّ الأمام بَعدهُ وَلَدهُ اسماعيل(٢).

وقالتَ الفُضَيْلِيّة أصحابُ فُضيل بن سُويدَ الطَّحان أنَّ الإمامة كانت في أولاده الأربعة.

وقالَ آخرون أنَّ الإمامَ بَعدهُ موسىٰ بن الحُسين الطبري، وزعموا أنَّ الصادق(عليه السلام) أوصىٰ بها إليه.

والبُزيعيَّة قالوا انَّه بُزيع بن موسىٰ الحايك(٣).

وقالَت الأقمصية أصحابُ معاد(٤) بن عمران الأقمَص الكُوفي أنَّ الإمام هوَ مَعادُ.

وقالت الجَعْدِيّة انَّه أبُو جَعدة مِنَ الكوفة.

وقالت التيمية أنَّه عبدالله بن سعيد التَيمي.

واليَعقوبية أصحابُ يعقُوب(٥) توقفوا في سَوق الأمامة إلىٰ ولَده، أو غَير وَلده

---

(١) من مذاهب الشيعة، يزعمون أنّ اسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق(ع) هو الامام بعد أبيه المنصوص عليه. وفرقة منهم تدّعىٰ انه لم يمت وأنّه أظهر موته تقيّةً، وآخرون منهم قالوا بموته وأنّ الإمامة انتقلت بعده إلىٰ ابنه محمد بن اسماعيل، ثم منهم وقف علىٰ محمد بن اسماعيل وقال برجعته بعد غيبته، ومنهم من ساق الإمامة في المستورين منهم ثم في الظاهرين القائمين من بعدهم وهم الباطنية. وقد انتشر المذهب الاسماعيلي من شرق العالم الاسلامي إلىٰ غربها في القرنين الرابع والخامس وصارت له دولة ودويلات، أهمها الدولة الفاطمية في مصر. وهم الآن فئة قليلة منتشرة في الهند وباكستان وآسيا الوسطىٰ.

(٢) إليه تنسب الإسماعيلية، توفى في حياة والده ودفنه في البقيع سنة ١٤٣ هـ. والاسماعيلية تزعم ان الامام أظهر موته تقيةً حتى لا يقصده العباسيون بالقَتل.

(٣) في اسمه اختلاف، قيل انه كان من أصحاب الامام أبو عبدالله الصادق(ع) ثم صار من الغلاة فلعنه الامام الصادق(ع) وكان يزعم ان كل مؤمن يوحىٰ إليه وان في أصحابه من هو أفضل من جبرائيل وميكائيل، وزعم انه يصعد إلىٰ السماءِ وان الله مسح علىٰ رأسه ومجَّ في فيه.

(٤) أو معاذ.

(٥) يعقوب بن عدّي له اتباع يُسمّون بـ (اليعقوبية) ويتولون أبا بكر وعمر ولا يتبرأون ممن برئ منهما، وينكرون رجعة الأموات ويتبرأون ممن دان بها.

وجَوّزوهما.

والقائلونَ بإمامة الكَاظم(عليه السلام) إختلفوا فمِنهُم مَنْ توقفَ في موته وهُم الممطوريّة[1]. وقَطعَ آخرونَ بعَدم موتهِ، فالجُمهور قَطعوا بموته فَمنهُم من ساقَها إلىٰ ولده أحمدُ بن موسىٰ[2]، والجُمهور ساقوها إلىٰ ولَده عليّ الرضا(عليه السلام).

والقائلونَ بإمامة الرضا(عليه السلام) منهُم مَنْ لَم يَقُل بإمامة الجَواد(عليه السلام) لِصَغر سنه، ومنهُم من قالَ بإمامته وجوَّز إمامة الصَغير لأنَّ الله تعالىٰ يخلقُ فيه العِلمَ بالدِينْ أصلُه وفرعه كنُبوةَ عيسىٰ(عليه السلام).

وأختلفوا بَعد موُت الجواد(عليه السلام)، فَمِنهم منْ ساقها إلىٰ ولَده موسىٰ[3]، والجمهُور قالوا أنَّ الإمام بعده ولَدهُ الهَادي(عليه السلام)، ثُم اختلفوا فمنهُم من زَعم انَّه حيٌّ، ومنهُم من قطعَ بموته.

ثم إختلفوا فبَعضُهم ساقها إلىٰ ولَده جعفر[4]، والأكثرُ ساقوها إلىٰ ولَده الحَسنُ العَسكري(عليه السلام).

ثُم اختلفوا فقالَ قومٌ إنّه لَم يَمُت، وقال آخرون إنَّه ماتَ وسيجيء.

---

(١) أو الممطورة هي الجماعة التي وقفت في إمامة إمام موسىٰ بن جعفر ـ عليه السلام ـ خاصة. وقيل في سبب تسميها بالممطورة ان علي بن اسماعيل الميثمي ويونس بن عبدالرحمن ناظر بعضهم فقال له علي بن اسماعيل، ما انتم والشيعة وانما أنتم كلابٌ ممطورة!! أراد إنكم جيفٌ أنتان، اي انكم أنتن من جيف، لأنَّ الكلاب اذا أصابها المطر فهي أنتن من جيف، فلزمهم هذا اللقب.

(٢) هو أحمد بن الامام موسىٰ بن جعفر ـ عليه السلام ـ كان سيداً، كريماً، ورعاً ومن أحب أبناءِ الامام وأوثقهم بعد الرضا ـ عليه السلام ـ قيل انه لما خرج من المدينة مع بعض اقربائه قاصداً أخاه الرضا(عليه السلام) في خراسان، فوصل إلىٰ شيراز فمنعه الحاكم السير فحدثت بينه وبين الحاكم واقعة عظيمة قُتل فيها. ودفن بشيراز. وقبره اليوم مزارٌ يتبرك به الناس وعليه قبّة عظيمة ويحيط به صحن كبير.

(٣) هو موسىٰ المُبرقع، أبو جعفر الحُسيني، كانَ في الكوفة وهاجر إلىٰ قم سنة ٢٥٦ هـ وتوفى بها، قبره اليوم مزار.

(٤) هو أبو عبدالله جعفر بن الامام الحسن العسكري ـ عليه السلام ـ ادّعىٰ الامامة بعد وفاة أبيه كذباً ولهذا لُقّبَ عند الشيعة بالكذّاب. ويقال انه تاب توفى سنة ٢٧١ هـ.

وقالَ قومٌ انّه أوصىٰ إلىٰ أخيه جَعفر.

وقالَ قومٌ أنّه أوصىٰ إلىٰ أخيهِ مُحمّد[١].

وقالَ قومٌ أنّه ماتَ وأوصىٰ بالإمامة إلىٰ ولَدِهِ مُحمّد(عليه السلام) وهو القَائم المُنتظر، وهؤلاء هُمُ الأمامية.

وأعلم أنَّ هذه الإختلافات منقولة عن الشيعة، وأكثرُها لم يُوجَد بلْ وجِدتْ في كُتبٍ مَنقُولةٍ عنهم لا إعتبار بها.

البحثُ السادس: في تعيين الأئمة(عليهمُ السلام)

الإمام الحَقّ بَعد رسولِ الله(صلى الله عليه وآله) عَليٌ(عليه السلام)، ويَدلُّ عليه وُجوهٌ:

الأول: إنَّ الإمامَ إنْ كانَ واجبُ العِصمة كانَ الإمامُ هو عليٌ(عليه السلام)، والتالي كالمُقدّم حقٌ.

بيانُ الشَرطية: إنَّ أبا بكْر والعباسَ لم يكونا معصومين إتفاقاً، فلو لم يكُنْ عليٌ(عليه السلام) هوَ الإمامُ لخلا الزمانُ من إمامٍ، وهوَ باطلٌ لما تقدّم. ولأنَّ الناسَ قابِلان موجبٌ للعصمة ونافٍ لها، وكلُّ منْ اعتبرها قالَ الإمامُ هو عليٌ(عليه السلام)، ومَنْ نفاها قال أنّه أبو بكر والعَباس، فلو إعتبرناها وقُلنا بإمامة غَير عليٍ كانَ خرقاً للإجماع، وهوَ باطلٌ.

وأما بيانُ صِدق المُقدّم فقد مضىٰ.

الثاني: النَقلُ المُتواتر عن الرسول(عليه السلام) بالنَص الجَلّي عليه، فانَّ الشيعة مَع كثرتها وتَفرُقها في البلاد يتناقلون خَلفاً عن سَلف أنَّ رسولَ الله(صلى الله عليه وآله) قال: (**يا عليٌ أنتَ الخليفة من بَعدي سَلمُوا عليه بإمرة المؤمنين**

---

(١) المعروف بسبع الدُجيل، كان عالماً، ورعاً، تقياً، توفي في حياة والده الامام العسكري ودفن بـ (دُجيل) علىٰ بُعد ٥٠ ميلاً شمال بغداد. وقبره اليوم مزار يتبرّك به الناس وعليه قبّة عظيمة ويحيط به صحن كبير.

وأسمعوا له وأطيعوا)[1].

لا يُقال: لا نُسَلم بتواتر هذه الأحاديث، فانَّها لو كانت متواترة لحَصل العِلمُ بها لكلّ أحدٍ، والتالي باطلٌ فكذا المُقدَم.

لأنّا نقولُ: المُتوقفون في هذا الخَبر قِسمانْ، منهم مَنْ عانَد وأخفاه وقالَ إنني لَم أسمعه.

ومنهُم من لم يُعانَد في ذلك.

وسببُ عدم تواتره عِندهم حُصُول الشُبهة لَهم أولاً في نَفيه، فكان ذلكَ صارفاً لَهُم عن إعتقاد موجبه، ولهذا شَرط السيِّد المُرتضىٰ(رضي الله عنه) في خَبر التواتر ألّا يكونَ السامعُ سَبق إلىٰ اعتقاده نفي مُخبره لشُبهةٍ أو تقليدٍ.

وأيضاً فالناسُ قابِلانُ مِنهم من قال العِلمُ عقيبَ التواتر نظريٌّ. ومنهُم قال إنَّه ضَروري. ولا شك في أنَّ النظريات لا يَجبُ الإشتراك فيها، لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة إليها.

وأمَّا الضَروريات فكذلك أيضاً، خُصوصاً اذا كانتْ مُستَندة إلىٰ سببٍ كالإحساس.

الثالث: أنَّ علياً(عليه السلام) كانَ أفضلُ الناسَ بعدَ رسول الله(صلىٰ الله عليه وآله) فيكونُ هوَ الإمام.

بَيانُ الصُغرىٰ من وجوه:

الأول: إنَّ الفضَائل إمَّا عِلميّة أو عَمليّة.

أمَّا العِلميّة فيدلُ علىٰ إستكماله فيها وجوهٌ:

---

(١) هو حديث الدار المشهور، وألفاظه وطرقه كثيرة أُنظر:

كنز العمال: ١٣/١٣١ رقم ٣٦٤٦٩.

شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحَديد ١٣/٢١٠.

تاريخ دمشق: لابن عساكر، ترجمة الامام علي ج١/١٠٠.

شواهد التنزيل: ١/٣٧٢ و ٣٧٣ و ٥١٤ و ٤٢٠ و ٥٨٠.

أحدها: أنَّه(عليه السلام) كانَ في غاية الذكاءِ، والفِطنة، وقوة الحَدس، شَديدُ الحِرص علىٰ تَعليم العلم وإستفادَته، وكانَ مُعلِّمه أعلمُ الناس وأفضَلُهم رسولُ الله(صلىٰ الله عليه وآله)، ولا شك في أنَّ القبول إذا تَمَّ مع وجود الفاعل التامّ كانَ الفِعلُ التّامُ حاصلاً.

وثانيها: ما نُقِلَ عَنه من أُصول التَوحيد، ومسائل العَدلْ، وفتاويه الفقهيَّة بحيثُ لا يصلُ أحدٌ إلىٰ أقلّ مَراتبه.

وثالثها: إنتسابُ أهل العِلم بأسرهم إليه، فانَّ الأشاعرة مُنتسبةٌ إلىٰ أبي الحَسن الأشعري، وقَد كانَ تلميذاً لأبي علي الجَبّائي المُعتزلي.

والمُعتزلة بأسرهم مُنْتَسبون إليه ويدَّعونَ أنَّهم أخذوا أُصولَ إعتقادهم من العَدل، والتَنزيه، والتُوحيد، من كلامه وخطبَه(عليه السلام)[1].

وأمّا الأدبُ: فقد إتَّفق العُلماء علىٰ أنَّه(عليه السلام) أصلُه ومنبعُه.

وأمّا التفسيرُ: فلأنَّ المُفسرين يَسنِدُونَ أقوالهم إلىٰ عبد الله بن عباس وهو تلميذُ علي(عليه السلام).

وأمّا الفِقه: فلا شك في ظُهور فَضله فيه.

ورابعها: قولُه(عليه السلام) **(أقضاكُم علي)**[2]، هذا يَدلُ علىٰ الأفضلية لأنَّ القَضاء يفتقرُ إلىٰ جَميع العُلوم.

وخامسها: ما نُقِل عَنه(عليه السلام) من أنّه قالَ **(لو كُسِرَتْ لي الوِسادَةُ لَحَكمْتُ بينَ أهل التوراة بتوراتهم، وَبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وَبين أهل الزَبور بِزَبُورِهم، وَبين أهلِ الفُرقان بفُرقانهم)**[3]، وهذا يدلُّ علىٰ كمالَ معرفته بهذه

(١) طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ص٩. دار المنتظر ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨م.

(٢) أخبار القُضاة: لمحمد بن خلف بن حيّان المعروف بوكيع، ج١/٨٨. عالم الكتب، بيروت.

(٣) فرائد السمطين: لابراهيم بن محمد الجويني الخراساني، ج١/٣٣٩. مؤسسة المحمودي، بيروت ـ لبنان الطبعة الاولى ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨.

الشرايع، وما يتوقفُ عليه من المسائل الأصولية.

وسادسُها: الوقائع المنقولة عنه في فتاويه مع خطأ الصحابة دالةٌ علىٰ أفضليته، فانّه قد نُقلِ أنَّ عُمَر أمر برجم إمرأةٍ أتت بولدٍ لستة أشهر فنهاه(عليه السلام) وتلا عليه قوله تعالىٰ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثونَ شَهراً**﴾ فقالَ: **لولا عليٌّ لَهَلَكَ عُمَر**[1].

وأمر عُمر برجم إمرأةٍ زنت وهي حاملٌ، فنهاه وقالَ ليس لكَ علىٰ ما في بطنها سلطانٌ فقالَ (**لولا عليٌّ لَهَلَكَ عُمَر**)[2].

ونُقل عنه (عليه السلام) مسائل دقيقة في علم الفقه وغيره عَجَزَ عنها الجَميعُ، وذلك يدلُّ علىٰ فضله عليه السلام.

وأمَّا فضائله العَمليّة: فامّا أنْ يُؤخَذ بإعتبار الشخص نفسه، أو باعتبار تكميلْ غَيره.

أمَّا بالإعتبار الأول فينظمُها أمورٌ:

منها: العبادة، ولا شك أنَّ علياً (عليه السلام) كان أعظمُ الناس عبادة، ونُسكاً، والتزاماً بالقوانين الشَرعية علىٰ أشقِ الوجوه، حتىٰ إنَّه نُقل عنه (عليه السلام) أنَّه إذا أُريدَ إخراجُ شيء من الحديد من جسده تُرك إلىٰ دخوله في الصلاة فيلقىٰ متوجهاً بذاته نحو الله تعالىٰ غافلاً عَن غيره، حتىٰ عن الآلام التي يُفعَلُ فيه. ونُقل عن زين العابدين(عليه السلام) أنَّه كان يُصلي في كلِ يومٍ وليلة ألفُ ركعةٍ ثُم يَرمي صَحيفةَ علي(عليه السلام) مِنْ يَده كالمُتَّضَجِر، ويَقولُ: أنَّى لي بعبادة علي(عليه السلام)[3].

ونقل عنه الجَميع وصُولَه إلىٰ الله تعالىٰ وبُلوغَه الغَاية في الرياضة المُوجبة للقُرب.

---

(١) المصدر السابق: ج١/٣٤٦.

(٢) كنز العمال: لعلي بن حُسام الدين الهندي، ج٥/٤٥٧ حديث ١٣٥٩٨. مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان الطبعة الخامسة ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥.

(٣) منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ميرزا حبيب الله الخوئي، ج٢/٤٠٩، منشورات دار الهجرة ـ قم.

ومنها: الزهد، فقد إتّفقَ الناسُ علىٰ بلوغه مرتبةً لم يَبلُغها أحدٌ ممّنَ تَقدمه، ولا لحقه أحدٌ ممنَ تأخر عَنه، حتىٰ أنّه في زَمن ولايته وقُدرته وتَمكُّنه لم يَنل شيئاً مِنْ ملاذّ الدُنيا ولا منْ طيباتها، بل كانَ مأكوله الخَشنْ، وملبُوسَه كذلكَ، وكانَ يُواسي فقراءِ أمّته.

ومِنها: الشُجاعة وقد نُقل عنه بالتَواتر الوقائع المَشهُورة الدالة علىٰ كَماله فيها، كيُومِ بدرٍ، ويومُ أُحدٍ، ويومُ حُنَينٍ، ويومُ الأحزاب، حَتىٰ انّه خَرج في ذلكَ اليومُ عَمروُ بن عبد ودّ فقتلهُ وقد وقفَ عنه المُسلمونَ خوفاً منهُ، فقالَ النبي(صلىٰ الله عليه وآله): (لَضربةُ عليّ أفضَلُ منْ عبادَة الثقلين)[1] وَغيرُ ذلكَ منَ الوَقائع المَشهورة المنقولة عَنه(عليه السلام).

ومنها: السَخاءُ، وهو في ذلك قَد بَلغَ الغاية، فانّه قَد نُقل عنه بالتواتر إنّه جادَ بطَعامه ثلاثُ ليالٍ متوالياتٍ، وانّزل اللهُ في حقّه ﴿وَيُطْعِمونَ الطَعامَ عَلىٰ حُبّهِ مِسْكِيْناً وَيَتِيْماً وَأَسِيْراً﴾[2].

ومنها: حُسنُ الخُلق، وهوَ قَد بَلغ فيه الغاية حتّىٰ نُسِبَ الى الدعابة.

ومنها: فعل الحَسن وترك القبيح، وهو قد بلغ الغاية في ذلك فانَّ أحسن الأفعال الإيمانُ بالله وتصديق رسولُ الله(صلى الله عليه وآله) وهو قَد سبق الناسُ إلىٰ ذلكَ بالإتفاق.

وقد نُقل عن رسول الله(صلى الله عليه وآله) أنّه قال: (أوّلكُم وروداً عليّ

---

(١) تاريخ بغداد: للحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي ـ ج١٣/١٩، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

المستدرك علىٰ الصحيحين: للحاكم النيسابوري ـ ٣/٣٢، دار المعرفة ـ لبنان.

ولفظ الحديث في المصدرين هكذا: (لمبارزة علي بن أبي طالب لعمرو بن عبدودّ يوم الخندق أفضلُ من أعمال أُمتي إلىٰ يوم القيامة).

٢) الإنسان: ٨، تفسير الكشاف: محمود بن عمر الزمخشري: ٤/١٣٦، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧.

الحوض أوّلكُم إسلاماً علي بن أبي طالب)[١].

ونُقل عنه عليه السلام أنّه قال: (**أنا أولُ من صَلّىٰ، وأولُ مَنْ آمنَ بالله ورسولِهِ ولَمْ يَسْبِقني بالصلاة إلّا رسولُ الله صلىٰ الله عليه وآله)**[٢].

وروي عنه(عليه السلام) أنّه خَطبَ الناسَ في ملاءِ عَظيم وقال (**أنا الصِدِّيقُ الأكبَر، أنا الفَاروقُ الأعظم، آمنتُ قَبل أنْ يُومن أبو بكر، وأسلَمتُ قَبل انْ يَسلم)**[٣] ولَم يَنكُر عليه أحدٌ منَ الصحابة.

وأما باقي الحَسنات فَقد بيَّنا إستكماله فيها.

وأمّا ترك القَبائح فَلمْ يُنقَل عنه(صلوات الله عليه) ناقلٌ فِعلُ قَبيحٍ، بخلافَ غَيره لأنَّهم أسلموا بَعد كُفرِهم.

وأمّا بالأعتبارُ الثاني: فلا شكَّ في أنَّ علياً(عليه السلام)كانَ أشَّدُ الناس حرصاً بعد رسول الله(صلىٰ الله عليه وآله) علىٰ الإيمان، وكانَ يَدعو الناس ولم يزل محارباً مع رسول الله(صلىٰ اللهُ عليه وآله) وكان النَبي(صلىٰ الله عليه وآله) ينفذه بسورٍ من القرآن إلىٰ المُشركين ويدعوهم إلىٰ الايمان.

الثاني[٤]: قولهُ تعالى:﴿**قُل تعالوا نَدْعُ أبناءَنا وأبناءَكُم وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُم وَأنفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾[٥]، إتفق الناسُ علىٰ أنّ المُراد بالنفس هاهنا هو عليّ(عليه السلام)، ولا يُريد اتحادُ النَفسين فانَّ ذلك محالٌ، بَل المُراد المُساواة مطلقاً. والمساوي للأفضل الذي هو رسول الله(صلىٰ الله عليه وآله) يكونُ لا شك أفضل. وقد يُمكن الاستدلال بهذا علىٰ ثُبوت الولاية مطلقاً من غير توسط الأفضليّة بأنْ

---

(١) تاريخ بغداد: ٨١/٢٠، المستدرك على الصحيحين: ١٣٥/٣.

(٢) مجمع الزوائد ومنهج الفوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي، ج١٠٢/٩ ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت. كنز العمال: ١٢٤/١٣.

(٣) الكنى والأسماء: العلامة الدولابي: ج٨١/٢، طبعة حيدر آباد دكن ـ الهند.

(٤) هو البيان الثاني للصُغرىٰ المذكور في صفحة ٣٠٥.

(٥) آل عمران: ٦١.

نقول: إنَّه مساوٍ لرسول الله(صلىٰ الله عليه وآله) فيثبت له الولاية كما ثَبت لمساويه.

الثالث: ما نُقلَ عنه(عليه السلام) في خَبر الطائر نقلاً متواتراً انّه قال: **(اللهُمَّ ائتني بأحبِّ خَلقِكَ اليك يأكلُ مَعي فجاء علي عليه السلام)**[١] والمعني من مَحبة الله هو إرادة الثواب الزايد له وذلك لا يستحق إلّا بالعمل، فيكونُ عملُ عليٍّ أكملُ من عَمل غَيره، فيكونُ هو أفضل.

الرابع: المؤاخاة لرَسول الله(صلىٰ الله عليه وآله) دالّة علىٰ فضله علىٰ باقي الصَحابة[٢].

الخامس: رُوي عَن النبي(صلىٰ الله عليه وآله) أنَّه قالَ: **(مَنْ أراد أنْ يَنظُرَ إلىٰ آدم في عِلمه، وإلىٰ يُوشَعَ في تَقواه، وإلىٰ إبراهيمَ في حِلمه، وإلىٰ موسىٰ في هَيبته، وإلىٰ عِيسىٰ في عبادَته، فَلينُظر إلىٰ علي بن أبي طالب)**[٣]، وهذا دالّ علىٰ مساواته للأنبياء المذكورين، وقد كانوا هؤلاء أفضلُ الناسَ، والمساوي لَهم كذلك.

السادس: رُوي عن إبن مَسعود أنَّه قال: (قالَ رسولُ الله(صلىٰ الله عليه وآله): **عليٌ خَيرُ البَشَر، فَمَن أبىٰ فَقَد كَفر)**[٤].

السابع: رَوت عائشة أنَّها قالت: **(كُنْتُ عِندَ رسولُ الله(صلىٰ الله عليه وآله) فأقبلَ عليٌ (صلواتُ الله عليه) فقالَ رسول الله(صلىٰ الله عليه وآله): هـذا سـيّدُ**

---

(١) حديث الطائر أو الطير من أشهر المرويات عن رسول الله(صلىٰ الله عليه وآله) حيث رواها العامة والخاصّة بأسانيد صحيحة وعالية وطرق كثيرة بلغت حدّ التواتر. راجع كنز العمّال: للمتقي الهندي ـ ج١٣/١٦٧ حديث رقم ٣٦٥٠٧، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

(٢) آخى رسول الله(ص) مع علي(عليه السلام) مرتين، قبل الهجرة وبعدها والحادثة مشهورة وقد استفاضت الروايات في سرد أحداثها، راجع كتب السير والمناقب.

(٣) من الأحاديث المشهورة حيث شبّه رسول الله(ص) علياً بخمسة من الأنبياءِ أُولوا العزم وهم آدم ونوح (وفي روايةٍ يوشع) وابراهيم وموسىٰ وعيسىٰ(عليهم السلام)، للمزيد راجع كتب المناقب والفضائل.

(٤) سير أعلام النبلاءِ: شمس الدين الذهبي ـ ج٨/٢٠٥ مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ ـ ١٩٨٠. تاريخ بغداد: ٧/٤٢١ و ٣/١٩٢.

تنزيه الشريعة:: للحاكم النيسابوري ـ ج١/٣٥٣ ـ ٣٥٤.

العَرَب، فقلتُ يا رَسول الله ألستَ سَيّدَ العَرب؟ فقالَ أنا سيّدُ العالمين وهذا سيّدُ العرب)[١].

الثامن: ما رُوي عَنه(صلىٰ الله عليه وآله) أنَّه قالَ لفاطمة (عليها السلام): **(إنَّ اللهَ إطلَّعَ علىٰ أهلِ الأرض إطلاعَةً فاختارَ منها أباك فَجَعَلَهُ نبياً، ثُم إطلَّع إطلاعَةً ثانيةً فأختارَ منها بَعلُكِ)**[٢].

التاسع: رُوي عن النبي(صلىٰ الله عليه وآله) أنَّه قال: **(إنَّ أخي، وَوَزِيري، وخَيرُ مَنْ أترُكه بَعدي، يَقضي دَيني، ويُنجِّز وَعدي، عليّ بن أبي طالب)**[٣] وفي هذا دلالة علىٰ الإمامة من غَيرُ توسطٍ.

وهذا البَاب واسعٌ قد ذَكره أصحابنا المتقدمون، فيه أشياءُ كثيرةً، في كُتبهم المُطولة.

وأمَّا الكُبرى: فقد سَلف من تَقبيح تَقديم المَفضُولِ علىٰ الفاضل.

الرابع: أنَّه (عليه السلام) ظَهرتْ علىٰ يده مُعجزاتٌ كثيرةٌ، وأدّعىٰ لنفسه الأمامة فَيجبُ أنْ يكونَ صادقاً.

أما ظُهور المُعجزات فكثرتها مشهورةٌ وهي من وجوهٍ:

أحدها: القُوة التي بلغَ بها حداً عجزَ عَنْ لحُوقه أشَّد الناسِ كَقلع بابُ خَيبرٍ، وقالَ: **(والله ما قَلَعتُه بقوةٍ جِسْمانيَّة ولكنَّ بقوةٍ رَبانيَّة)**[٤]، ودحوه الصَّخرة عن فم القليبُ مسافةً بعيدة[٥].

---

(١) تاريخ بغداد: ج ٨٩/١.

(٢) تاريخ بغداد: ج١٢٩/٣، المستدرك علىٰ الصحيحين: ج ١٩٥/٤ ـ ١٩٦.

(٣) شرح المواقف: عضد الدين الإيجي، ج٣٨٦/٨، مطبعة السعادة بمصر، سنة ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧م.

(٤) تاريخ دمشق: لابن عساكر، ج١٧٤/١، ٢٤٨. والارشاد: للشيخ المفيد، ج٣٣٣/١، طبعة مؤسسة آل البيت ١٤٢٣ هـ. أمالي الصدوق: مجلس ٧٧ حديث رقم ١٠ بحار الانوار: ٣١٨/٤٠.

(٥) شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد المدائني، ج٢١/١،دار احياءِ الكتب العربية بمصر ـ الطبعة الثانية ١٣٨٥ ـ ١٩٦٥.

وثانيها: أنَّه نُقل عنهُ كلامُ الحيتانْ له في فُراتِ الكوفة، وسَلّموا عليه بإمرة المؤمنين، إلّا الجُرّي، والمارْماهي، والزمّار، فقالَ (صلوات الله عليه): **(أنطقَ اللهُ لي ما طَهُر وَأصْمَتَ عَنّي ما حَرّمهُ ونَجّسه وَبعَّدهُ)**[١].

وثالثها: إخبارهُ بالغُيوب كقوله: **(اُمِرْتُ أنْ اُقاتِلَ النـاكـثِينَ وَالقَاسِطينَ والمارِقينَ)**[٢] وقد حاربَ أصحابَ الجَملْ، ومُعاوية، والخوارج.

وقالَ يوم البَيعة: **(يأتيكُم مِنْ قِبَل الكُوفة ألف رَجلٍ لا يَزيدُونَ رَجُلاً وَلا يَنقُصُونَ رَجُلاً)** فكانَ آخرهُم اُويْسِ القرني[٣]. وأخبر بقتل ذي الثّدية[٤].

وقال عن الخوارج لمّا عَبروا النهر: **(إنَّه لمصرعُهُم، ومهراقُ دمائهم)**[٥].

وأخبَر بقتل الحُسين(صلواتُ الله عليه)، وموضِعْ قَتله، وكيفية مُقاتلة الأعداء له[٦].

وقال للبراءِ: **(انَّ الحُسَين عليه السلام يُقتَلُ ثُم لا يُنتَصر)**[٧].

وأخبرَ جُويرية بنُ مسهَّل بقتله[٨].

---

(١) مناقب آل أبي طالب: لابن شهر آشوب ١٥٥/٢. الخرائج والجرائح: ٨٢٥/٢. اثبات الهداة: ٥٤١/٤. بحار الأنوار: ٢٦٨/٤١.

(٢) الإرشاد: ٣١٥/١.

(٣) شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد، ج ٢٨٩/٢.

(٤) مروج الذهب: ٤٠٦/٢، طبعة دار الهجرة ـ قم سنة ١٤٠٩ هـ.

(٥) لما قيل له ـ عليه السلام ـ إنَّ الخوارج عبروا جسر النهروان، قال: (مصارعهم دون النطفة، والله لا يُفلتُ منهم عشرة، ولا يهلِكُ منكم عشرة). قال الشريف الرضي: يعني بالنطفة ماء النهر وهي أفصحُ كناية عن الماءِ.

نهج البلاغة: خطبة رقم ٥٩. تحقيق الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ١٣٨٧ هـ.

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المدائني: ج ٣/٥.

(٦) اثبات الهداة: ٤٢٩/٤، ٤٥٤. وقعة صفين: لنصر بن مزاحم/١٤٠.

(٧) كشف الغمّة: ٣٨٣/١.

(٨) شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد، ٢٩١/٢. الأرشاد: للشيخ المفيد، ٣٢٣/١ طبعة مؤسسة آل البيت.

وقال لميثم: **(تؤخذُ بَعدي، وتُصْلَبُ، وتُطْعَنُ بِحَربةٍ فَتَبْتَدِرُ مِنْخَراكَ وَفَمُكَ دماً، وتُصلَبُ علىٰ باب عَمرِ بن حُريث عاشرُ عشرة أنت أقصرُهم خشبةً، وأقربهم من المَطهرة)** وأراهُ الخشبة التي يُصلب عليها[١].

ورابعها: إجابة دُعائه، فانَّه دعا علىٰ بُسر بنْ أرطاة انْ يَسلبه الله عَقلَه فخُولِطَ[٢]. ودَعا علىٰ العَيْزارُ لمَّا حلفَ أنَّه لا يَرفعُ أخبار علي(عليه السلام) إلىٰ مُعاوية **(إنَّ كُنتَ كاذباً فأعمىٰ الله بَصَرك)** فعُمي بعد أُسبوع[٣].

وخامسها: إنَّه نُقل نقلاً مشهوراً بلغَ درجة التواتر أنَّه رَجَعَت الشمسُ له مرتين، مرةً في حَياة النبي(صلىٰ الله عليه وآله) بالمدينة، ومرّةً بعده(صلىٰ الله عليه وآله) بأرض بابل[٤].

وسادسها: كلامُ الثُعبانُ له، وهو أيضاً مشهورٌ[٥].

وسابعها: كلامُ الموتىٰ له، فانَّه نُقل نقلاً مشهوراً أنَّه لما قَصد العُبور بالفُرات **(قال لنُصَيْر: أُذنُ إلىٰ الجبَّان ونادَ يا جُلَندي أينَ العُبور؟ فنادىٰ نُصَير، وكلَّمه جَماعة من الناس، فرجَع إليه(عليه السلام) وأخبرهُ القصة. فقالَ له: إرجَعْ وقُل يا**

---

(١) شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد، ٢/٢٩١. الأرشاد: للشيخ المفيد، ١/٣٢٣ ـ ٣٢٥ طبعة مؤسسة آل البيت.

(٢) تهذيب التهذيب: للعسقلاني، ١/٤٣٦. شرح نهج البلاغة للمدائني ١/١٢١، المناقب لابن شهر آشوب: ٢/١١٣.

(٣) الارشاد: ١/٣٥٠.

(٤) ان واقعة رجوع الشمس من الفضائل المشهورة والثابتة لعلي ـ عليه السلام ـ حيث حدثت مرتين: الاولىٰ في خيبر أيام الرسول(صلىٰ الله عليه وآله) والثانية في أرض بابل بالعراق في أيام خلافته(عليه السلام) وقد رواها جماعة كبيرة من المحدثين والرواة، كما أفرد لها آخرون برسائل وتأليفات بحثوا فيها عن طرقه وأسانيده وألفاظه وآخرهم الحافظ جلال الدين السيوطي حيث أفرد رسالة وسماها (كشف اللُبس في حديث ردّ الشمس). لاحظ عشرات المصادر التي تذكر هذه الواقعة في (الغدير في الكتاب والسنة: ج٣/١٢٦ ـ ١٤١).

(٥) الارشاد: ١/٣٤٩.

جُلنَدي بن كَركَر اين العُبور؟ فرجَعَ ونادىٰ فكَلّمهُ شخصٌ واحدٌ فقالَ له أين العُبور؟، فقال المُنادىٰ: يا هذا إنَّ صاحبكَ قد عَرف بمُوضعي ولي أحقابُ سنينٍ مدفون هاهنا كيفَ لا يَعرفُ العبورا! فرجَع علىٰ علي(عليه السلام) وأخبرهُ بذلك)[1] ولأجل هذه القصة رَجع نصيرٌ إلىٰ الكفر وأعتقد فيه الألهيّة.

والأخبارُ في ذلك أكثرُمن أن تُحصىٰ.

وأدّعاء الإمامة لنفسه فهو منقولٌ عنه نقلاً متواتراً.

الخامس: أنَّ أبا بكر، والعَباس كانا كافرين فلا يَصلُحان للأمامة.

أما الاولىٰ فبالإتفاق.

وأما الثانية فلقوله تعالىٰ وقد سأل ابراهيم رَبه انْ يُلحِقَ به بَعض ولده ما شَرَّفه الله تعالىٰ به من ثُبوت الولاية علىٰ الناس ﴿**لا ينالُ عَهدِي الظالِمينَ**﴾[2] نَفىٰ ثُبوت الامامة للظالم، وإلّا لم يكنْ الجوابُ مطابقاً للسؤال.

السادس: أنَّ الامام لو كان غيرُ علي(عليه السلام) كان ركُوناً الى الظالم، والثاني باطلٌ بقوله تعالى ﴿**وَلا تَرْكَنُوا الى الّذِينَ ظَلَمُوا**﴾[3] فالمقدم مثله، وبيان الشرطية ماثبتَ من ظُلمهما قبلَ الاسلام.

السابعُ: قولهُ تعالىٰ ﴿**إنّما وَليّكُم الله وَرَسُولهُ وَالّذينَ آمنُوا الّذينَ يُقِيمُونَ الصَّلاة ويُؤتونَ الزكاة وَهُم راكِعُون**﴾[4].

وهذا الدليلُ يبتني علىٰ مقدماتٍ:

أحدها: إنَّ لفظة إنّما للحَصر، يَدلُّ عليه وجهان:

الأول: النقلُ عن أئمة اللُغة.

الثاني: إنَّ للأثبات، وما للنَفي، وبعد التركيب يجبُ بقاءِ هذه المَعاني وإلّا لزِم

---

(١) بحار الأنوار: ٤١/ ٢١٠ باب إستجابة دعواته ـ عليه السلام.

(٢) البقرة: ١٢٤.

(٣) المائدة: ٥٥.

(٤) هود: ١١٣.

التَغيير والنقلُ، وهوَ علىٰ خلاف الأصل. فامًا أنَّ يَجعلُ النفي للمذكور والإثبات لِغيره، وذلك باطلٌ قطعاً. وأمًا أنْ يكونَ بالعَكس وهو المطلوب.

الثانية: إنَّ المُرادَ بالولّي هاهنا الأولىٰ بالتصرفُ، والدَليلُ عليه النَقلُ عن أهل اللُغة، ومنه قولُه عليه السلام: (**أيّما إمرأةٍ نَكَحَتْ نَفْسَها بِغَيْرِ إذْنِ وَليِّها فنكاحُها باطِلٌ**)[1]

وقولهم (**السُلطانُ وليُ من لا وَلي لَهُ**)[2] وغيرُ ذلك. واذا كانَ يفيدُ الأولىٰ وجبَ أنْ يكونَ حقيقة فيه وإلّاكانَ مجازاً، والأصلُ عدمه. واذاكانَ حقيقة فيه وجبَ أنْ لا يكونَ حقيقةً في غيره وإلّا لزمَ الأشتراكُ وهو خلاف الأصل.

الثالثة: إنَّ المُرادَ بهذه الآية هو عليّ(عليه السلام).

فنقولُ: لا شكَ أنّ المُرادَ بهذه الآية ليس كلُ المؤمنين لوجهينْ:

الأول: أنَّه تعالىٰ وصفَ الأولىٰ بوصفٍ غيرُ حاصلٍ لكلّ المُؤمنين فلا يكونُ الجَميعُ مراداً.

الثاني: أنَّه يلزمُ انْ يكونَ الحاكمُ والمحكوم عليه واحداً، وذلك باطلٌ.

واذا كانَ المرادُ بها البَعض فهو عليّ أما أولاً: فلأنَّ الناسَ قابلان منهم مَنْ جَعلها عامة، ومنهم من قَصرَها علىٰ علي(عليه السلام)، فلو قَصَّرْناه علىٰ غيره كان ذلك خرقاً للإجماع.

وأمًا ثانياً: فلأنَّ المُفسرين إتّفقوا علىٰ قَصرها عليه(عليه السلام).

وأمًا ثالثاً: فلأنَّ الأمة إتفقت علىٰ أنَّ المُراد هو عليّ(عليه السلام) واختلفوا، فمنهم من قال أنَّه كلّ المراد، ومنهم مَنْ قالَ أنَّه بَعضُ المراد. فاذا أبطلنا العُمومية كانَ الإجماعُ دالاً علىٰ إرادته منها دون غيره.

فانْ قيلَ: لا نُسلّم أنَّ لَفظة إنّما يُفيدُ الإختصاص؟ ويدلُّ عليه صحة التأكيد،

---

(١) كنز العمال: ج١٦/حديث رقم ٤٤٦٤٤ و ٤٤٦٤٣.

(٢) سنن أبى داود: النكاح باب ٢٠ حديث رقم ١٨٨٠ ـ ١٨٧٩.

يقالُ: (إنما جاء زيدٌ وحدَه) ولو كانَ يفيدُ الإختصاص لكانَ ذلك تكريراً.

ولأنّه يقال: (إنما الناسُ العُلماء) فلا يُفيدُ الإختصاص. والمجازُ والاشتراكُ علىٰ خلاف الأصل.

قال أبو الحُسين البَصري: لفظة إنَّ يفيد الإثبات لا النفي، ولفظة ما جُعلت للتأكيد، فليس لها دلالة علىٰ الحَصر.

سلّمنا ذلك لكنْ لا نُسلّم أنَّ لفظة الولي موضوعة للأولى.

سلّمنا ذلك لكنْ لِمَ لا يجوزُ انْ يكونَ المرادُ بها هاهنا الناصر؟

سلّمنا لكنْ لا نُسلّم إنحصارها في علي(عليه السلام)، وكيفَ يُقال ذلك ولفظة الذين لفظة جمعٍ.

والجوابُ: أما إفادة إنَّما الحصرُ فقد دللنا عليه.

قوله: أنّه يؤكد.

قلنا: لا دائماً بل في موضع الاشتباه.

سلّمنا لكنَّ التأكيد إنّما يُستفاد منه فائدة المؤكد، وإلّا لم يكنْ المؤكد دالّاً علىٰ الإختصاص، وإلّا لاستحالَ تأكيدُه بما يُفيدُ الاختصاص.

قولُه: قد يُستعمل في عَدم الإختصاص كقولنا (إنّما الناسُ العلماء) فانْ جعلناه حقيقةً في عدمه كانَ مُشتركاً والأصلُ عدمه، وإنْ كانَ الأصلُ عدمُ المجاز أيضاً إلّا أنَّ الثاني أولى من الأول.

ولأنّه لا يجوزُ وضع المشترك بين المتناقضين وان كانَ المَجازُ جايزاً فيه، والمجازُ في قولنا (إنما الناسُ العُلماء) ظاهرٌ لأنَّ غيرُ العالم لما لم يحصلْ له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات، صحَّ سلبُ الإنسانية عنه مجازاً.

وقولُ أبي الحسينْ باطلٌ بمّا بيناه، والمنع من وضع لفظة الولي للأولىٰ غيرُ واردٍ لأنّه طعنٌ في النقل مَع حُصول الاستعمال الكثير. وإرادة الناصر هاهنا باطلة لأنَّ نُصرة المؤمنين عامة بقوله تعالىٰ: ﴿**وَالمُؤْمِنُوْنَ وَالمُؤْمِنَات بَعضُهم أولياءُ**

بَعْض﴾[1] أوجب الولاية التي هي النُصرة. ونحنُ قد بيَّنا أنَّ المُرادَ بهذه الآية بعضُ المؤمنين.

قولهُ: لا يجوزُ صرفها إلىٰ علي(عليه السلام).

قلنا: إسمُ الجَمع قد يُطلقُ علىٰ الواحد للتَعظيم.

الثامن: قولُه تعالىٰ: **﴿يا أيها الّذينَ آمنُوا إتّقوا الله وَكُونُوا مَعَ الصادِقِين﴾**[2].

أوجبَ الكونَ مع المعلومُ منه الصِدق، ولا يُعلَم الصِدقُ من أحدٍ إلّا من المعصوم، فنكون مأمورينَ بالكونِ مع المعصوم، ولا معصوم إلّا عليّ(عليه السلام) بالإتفاق.

التاسع: قوله تعالى **﴿أطيعُوا الله وأطيعُوا الرسول وأُولي الأمر مِنْكُم﴾**[3].

فنقولُ: الله تعالىٰ قد أمرَ بطاعةِ أولي الأمر ولا يجوزُ أنْ يكونَ هم المؤمنون بأسرهم، لأنَّ الخطابَ لهم ويستحيلُ كونُ الشيء مُطيعاً لنفسه، فوجب قصرُها علىٰ البَعضْ، وذلك البَعضُ أمّا أنْ يكون هو المعصوم أو غيره، والثاني باطلٌ لأنَّ الناسَ لمّا إشتركوا في جَوازِ الخطأ إستحالَ إختصاصُ بعضِهم بالطاعة وبكونه أولى بـالأمر، فلابُدَّ وأنْ يكونَ معصوماً، ولا مَعصومَ إلّا عليٌ(عليه السلام).

العاشر: الخبرُ المتواتر وهو قوله: (عليه السلام) يومَ غدير خُمٍ وقَد رَجَعَ مِنْ حَجّة الوداع (**معاشِرَ المُسْلِمين ألسْتُ أولىٰ مِنكم بأنفُسكم؟ قالوا بَلىٰ يا رسول الله. قال: فَمَنْ كُنتُ مولاهُ فَعَليٌ مولاهُ، اللهُم والِ مَنْ والاهُ، وعادِ مَنْ عاداهُ، واخذُلْ مَنْ خَذَلَه، وانصُر مَنْ نَصَرَه، وأدرِ الحَقّ مَعَ علي كيفَ ما دارَ**)[4] وهذا الخَبرُ لمْ يُنازع

---

(١) التوبة: ٧١.

(٢) التوبة: ١١٩.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) تُعَد حادثة الغدير من أشهر الوقائع في سيرة الرسول الأعظم(صلى الله عليه وآله وسلم) على الأطلاق، حيث لم نعثر على قصة أثارت إهتمام المسلمين بمثل هذه الحادثة فقد روىٰ ما يزيد علىٰ مئة صحابي وضِعفهُ من التابعين وتابعي التابعين تفاصيل القضية،كما روىٰ المحدثين والرواة وأصحاب السير والحديث والتاريخ بمئات الطرق أحداثها ودوّنوها في مدوّناتهم،كما دوّن كثيرمن أعلام الأمة في القرون الماضية ←

فيه أحدٌ البتة، امَّا المُخالف فانه تأوَّله، وأما المؤالف فانَّه قال بظاهره فدلَّ علىٰ قبوله مع أنَّه متواترٌ.

اذا ثبت هذا فنقولُ: المُرادُ بالموالىٰ هنا الأولىٰ، وذلك لأنَّ لفظة مولىٰ قد يُراد بها هذا المعنىٰ لقوله تعالى ﴿النَّارُ هِيَ مَوْلاكُم﴾[1] وقولُ الأخْطَلْ:

فأصبَحتَ مولاها من الناس كلِّهم ....

وتَقولُ السّيدُ مولىٰ العبد، فيَفهم العَربُ منه إنَّه أولىٰ به في التصرف. وهاهنا لمَّا مهَّد النبي (صلىٰ الله عليه وآله) قاعدةً لنفسه هي إنَّه أولى بالتصرف من كلِّ واحدٍ من المُسلمين بنفسه، ثمَّ ذكرَ عقيبهُ هذا اللفظ الدال علىٰ هذا المعَنىٰ، فنحكم قطعاً بارادته منه، ولأنَّ هذه اللفظة تفيد هذا المعنىٰ. وقد يعني به الناصرُ، وإبنُ العمْ، والجَار، والحَليفْ، والمُعتق، والإختصاصُ لعلي(عليه السلام) من بني هاشم بهذه الأوصاف فلو لم يرد الأول لكانَ عبثاً، ولأنَّ الناسَ يعرفون ذلك. ويقبُح من الرسول(صلى الله عليه وآله) جَمع الصحابة في ذلك الوقتُ الصَّعب وهم علىٰ طريقٍ، ونصبُ الأحمال كالمنبر، ثم يقولُ (مَنْ كُنْتُ ابن عمه فعليٌ ابنُ عمه) أو (من كنتُ جارهُ فعليٌ جارهُ) هذا لا يقوله محصِّلٌ، فإذن المرادُ هو الأولىٰ بالتصرف، ولا معنى للإمامة إلّا ذلك.

الحادي عشر: قولهُ(عليه السلام): (أنتَ مِنّي بِمنزلة هارونَ مِنْ موسىٰ إلّا أنَّه

← هذه القضية في تأليفات مستقلة وأسهبوا في الشرح والتعليق والتدقيق في الأسانيد والالفاظ الواردة، هذا برغم المحاولات العديدة التي بذلها أعداءِ آل البيت(عليهم السلام) في سترها وامحاءها ولكن أبىٰ الله الا ان يتم نوره. وفي هذا القرن قام العلامة الشيخ عبدالحسين الأمينى بأوسع تأليفٍ حول هذا الموضوع ألا وهو كتابه الخالد (الغدير في الكتاب والسُنة) حيث يعثر فيه القارئ علىٰ أسانيد حديث الغدير ورواته المنتشرة في الصحاح و المسانيد وكتب السير والتاريخ والعقيدة، وعلىٰ ضبط ألفاظه ورواته وشروح العلماء وتأويلاتهم عليه.

(١) الحديد: ١٥.

لا نَبيّ بَعدي)[١] وهذا خبرٌ متواترٌ بين الناس تأوّلهُ الجُمهور وحَملهُ المؤالف علىٰ المعنىٰ الظاهر فكان ذلك إعترافاً بقوله.

ووجه الاستدلالِ بهذا الحَديث: أنَّ المُرادَ بالمَنزلة هاهنا جَميعُ منازل هارون من موسى، وأنَّ من جُملةِ المنازل ثبُوت الولاية له لو عاشَ بعد موته.

بيانُ المقدمة الأولىٰ: إنَّ المرادَ بالمنزلة لا يجوزُ أنْ تكونَ منزلةٍ واحدةٍ. وإلّا لما صحَّ الاستثناءُ. ولا ما هو دون الجميع لعدم الأولوية ولأنّه يكونُ مُجملاً ولأنَّ النّاسَ قايلان منهُم من من قالَ المُرادُ بهذا الحَديث منزلةٍ واحدةٍ وهي ثبوت الخلافة له في حياته كما في حقِ هارون، ومنهُم من أثبتَ جَميع المنازل. والأولُ باطلٌ لما بيّنا فيتحققُ الثاني، وإلّا لزَم خَرقُ الأجماع.

وأما المُقدّمة الثانية: فلأنَّ هارونَ(عليه السلام) لو عاش لكانَ خليفةً لأنّه قد كانَ خَليفة في حياة موسىٰ(عليه السلام) فيجبُ إستمرارهُ، وإلّا كانَ لزمَ أنْ يكونَ خائناً في حياة موسىٰ(عليه السلام)، وذلك محالٌ. ولأنّه كانَ شَريكُ موسىٰ(عليه السلام) في الرسالة فيجبُ طاعته عليهم بَعدَ موت أخيه. ولأنّه كانَ معصوماً فيجبُ أنْ يكونَ خليفة لعدَم عصمة غَيره حينئذٍ.

والأخبارُ في ذلك كثيرةٌ مشهورة يبلغُ مجموعها حدَّ التواتر.

واحتجَّ المخالف بوجوهٍ:

أحدها: قوله(عليه السلام): **(إقْتَدُوا بالّذيْنَ مِنْ بَعدي أبي بكرٍ وَعُمَر)**[٢].

---

(١) أحاديث (المنزلة) مشهورة ومتواترة، مجمعٌ عليها بين عامة أهل الحديث، راجع:

كنز العمال: ج١١/حديث رقم ٣٢٨٨١.

كنز العمال: ج١٤/حديث رقم ٣٦٤٧٠ و ٣٦٥٧٢.

كنز العمال: ج١٦/حديث رقم ٤٤٢١٦.

وأيضاً راجع: تاريخ دمشق، والفصول المهمة، والمناقب لابن المغازلي، وفرائد السمطين للجويني، وينابيع المودّة، والطبقات الكبرىٰ لابن سعد، والمستدرك للحاكم، وغيرها.

(٢) كنز العمال: ج١١/حديث ٣٢٦٤٦ و ٣٢٦٥٦.

الثاني: قولُه(عليه السلام): **(الخِلافةُ بَعدي ثلاثُونَ ثُمّ يصيرُ مُلكاً)**[(١)].

الثالث: إنّه إستَخلُفه في الصلاة فيكونُ خليفةً بعد موته[(٢)].

الرابعُ: إجماعُ الصَحابة علىٰ إمامته.

الخامسُ: إنَّ علياً (عليه السلام) تركَ المُنازعة، ولو كانَ خليفةً لنازعَ.

الجوابُ عن الأول: المَنعُ من الحدَيثْ، مع أنَّ بعضُهم قَد طَعنَ فيه[(٣)].

سَلَّمنا لكنْ لا نُسلِّم وجوبَ الإقتداءِ في كل شيء، وإلّا لَزم التناقض لإختلافهما في كثير من المسائل. ولأنّ الأمر بالإقتداء أمرٌ بالمُطلق فيكفي فيه المرة الواحدة.

وعَنْ الثاني: الطَعن أيضاً، مع إنَّ هذين الحَديثين منْ أخبار الآحاد لا يجوزُ الإستدلالُ بهما في هذه المسألة، ولا المُعارضة للأخبار المُتواترة في حقّ عَلي(عليه السلام).

وعَن الثالث: بالمَنعُ مِنْ ذلك بَلْ المَشهُور عندنا وعنَ جماعة كثيرةٍ من

---

(١) فتح الباري: لابن حجر العسقلاني: ج٨/٧٧ و ج١٢/٢٨٧ طبعة دار الفكر ـ بيروت، تفسير ابن كثير: لابن كثير: ج٦/٨٥ مطبعة دار الشعب بمصر.

(٢) الموطأ بشرح السيوطي: ج١/١٥٦.

صحيح البخاري ـ بشرح ابن حجر: ج٢/١٢٠ و ١٣٠ و ١٣٢ و ١٣٧ و ١٦٢.

(٣) طعن فيه الترمذي حيث قال: (حديثٌ غريب) راجع كتاب المناقب، باب مناقب أبي بكر، رقم ٣٦٦٢ و ٣٦٦٣.

كما طعن فيه ابن درويش الحوت في (أسنىٰ المطالب)، وأبو حاتم، والبزاز، و ابن حزم، وقال الهيثمي: (سندها واهٍ). كما أخرجه العقيلي من طريق مالك وقال: هذا حديث منكر لا أصل له.

وأخرجه الدارقطني من رواية أحمد الخليلي الضيمري بسنده ثم قال: لا يثبت. والضيمري والعُمري ـ يعني راوي الحديث ـ ضعيفٌ

وقال ابن حبّان لا يجوز الاحتجاج به.

وقال الدارقطني: العُمَري يُحدّثُ عن مالك بأباطيل.

راجع (الغدير في الكتاب والسنة) ج٥/٣٤٧.

المُخالفين أنَّ المُستخلف إنَّما كانَ عائشة، فلمَّا سَمِعَ الرسول التكبيرَ نهض معتمداً علىٰ الفَضلُ بن العَباس[1] وعلي(عليه السلام) حَتى أزالهُ عن مقامه[2].

---

(١) الوارد في الأحاديث ان النبي(صلىٰ الله عليه وآله) إتكئ علىٰ العباس لا الفضل بن العباس.

(٢) قال الميلاني: [وعلىٰ فرض صحة حديث امر النبي(صلىٰ الله عليه وآله) أبا بكر بالصلاة في مقامه فانه لا دلالة لذلك علىٰ الإمامة الكبرىٰ و الخلافة العظمىٰ، لأن النبي(صلىٰ الله عليه وآله) كان إذا خرج عن المدينة ترك فيها من يصلي بالناس، بل انه استخلف ابن أُمّ مكتوم للامامة وهو أعمىٰ (سنن أبى داود ٩٨/١) ولقد اعترف بما ذكرنا ابن تيمية (منهاج السنة ٩١/٤). علاوة علىٰ هذا فان الناظر المحقق في القضية وملابساتها من خلال كتب الحديث والتاريخ والسيرة يقف علىٰ الحقيقة التي لا مَحيد عنها ألا وهي ان القضية مختلقة من أصلها وان الذي أمر أبا بكر بالصلاة في مقام النبي في أيام مرضه ليس النبي(صلىٰ الله عليه وآله) بل غيره والأدلة علىٰ ذلك هي باختصار:

١ ـ كون أبي بكر في جيش أُسامة (راجع الملل والنحل ٩/١)، وفيات الأعيان ٦١٠/١، تذكرة الحفاظ ١٠٤/٤، طبقات الشافعية ٧٨/٤، شذرات الذهب ١٤٩/٤).

٢ ـ ان النبي ما كان يستخلف للصلاة إلّا حين خروجه عن المدينة، ويدلّ عليه ما جاء في بعض الأحاديث انه برغم مرضه صلّى بالناس في بيته وصلى المسلمون خلفه (صحيح مسلم بشرح النووي ٥١/٣ و مسند أحمد ٥٧/٦).

٣ ـ استدعاؤه علياً للصلاة (تاريخ الطبري ـ أحداث سنة ١١هـ)

٤ ـ انه(صلىٰ الله عليه وآله) أمر بأن يصلّى بالمسلمين أحدهم (الطبقات الكبرىٰ ٢٢٠/٢)

٥ ـ قوله(صلىٰ الله عليه وآله): (إنكنّ لصويحبات يوسف) مخاطباً عائشة وحفصة. وهذا يدل علىٰ أنّه قد وقع منهن ما لا يرضاه النبي، وقد اضطربت كلمات شرّاح الحديث وتكلّفوا في تفسير هذا اللوم القارص حتى ان بعضهم ـ كابن العربي ـ التجأ إلىٰ تحريف الحديث حتى تتم المناسبة

٦ ـ تقديم أبا بكر عمر: حيث جاء في بعض الأحاديث المذكورة تقديم أبي بكر لعمر، فلو كان الآمر النبي(صلىٰ الله عليه وآله) فكيف يقول ابو بكر لعمر (صلّ بالناس)!!

وكالعادة اضطربت كلمات شراح الحديث في تفسير الواقعة بما لا يمسّ كرامة المُقدّم والمؤخّر.

٧ ـ خروجه(ص) معتمداً علىٰ رجلين هما علي(عليه السلام) والعباس حيث نحىٰ أبا بكر عن المحراب وصلىٰ بالناس بنفسه(صلىٰ الله عليه وآله) وقد صرّح بهذا الإمام الشافعي حيث قال: (وكان أبو بكر فيها أولاً إماماً ثم صار مأموماً)

فتح الباري: ١٣٨/٢].

(مجلة تراثنا: العدد ٢٤ ـ السنة السادسة ـ ص ٩ ـ ٦٧) بتصرف.

وعن الرابع: بالمَنع من الإجماع، وكيفَ يُدّعىٰ ذلك وقَدْ إتفق الناسُ كافةً علىٰ إمتناع جَماعة منْ أكابر الصَحابة عنْ البيعة مثلُ علي(عليه السلام) والعَباسُ، وسَعدُ ابنُ عُبادة، وأبي سُفيانْ، وقَيسُ بنُ عُبادة، والزُبير، والنُعمانُ بن زَيد، والمِقدادُ، وسَلمانُ، وأبي ذرّ وطائفة كثيرة.

وعَن الخامسُ: بالمَنع من ترك المنازعة بل إنّه نازع في تلك الحال علىٰ حسب الإمكانْ، ولمّا لم يجدَ ناصراً ولا مُعيناً كانتْ المُنازعة منه أقلّ.

ثُم انّا نعارضُ ونقولُ: لو كانَ أبو بكر اماماً لما كانَ إماماً، فتكونُ إمامتهُ باطلة لإستلزامها عَدمَها.

وبيانُ الشرطية: ما نُقل عنه بالتواتر أنّه قالَ يومَ السَقيفة: (**أقيلوني فلَستُ بخَيركُمْ وعليّ فيكم**)[1] فلو كانَ إماماً لكانَ طلبُ الإقالة منْ أعظم المعاصي، والعَاصيُ لا يَصلحُ للإمامة لما بيّناه.

ولأنه نُقل نقلاً متواتراً عنْ عُمر أنّه قالَ: (**كانَتْ بيعةُ أبي بكرٍ فلتةً وَقىٰ اللهُ المُسلمينَ شرَّها**)[2] وذلكَ دالٌ علىٰ انّه لم يَصلح للإمامة.

وهذا بابٌ طَويلٌ أكثرُ الشيعة قد طوّلوا فيه، من أرادَ الوُقوفَ عليه بالإستقصاء فَعليه بكُتبهم.

البحث السابع: في إمامة باقي الأثنى عشر(عليهم السلام)

لنا في ذلك طَريقان، عامٌ وخاص:

العام: مما بَيّنا من إمتناع خُلو الزّمان من المعصوم، فنقولُ: الناسُ قايلان، منهُم من أوجبَ العِصمة فقصَّر الإمامة علىٰ هؤلاء الأثنىٰ عشر، ومنهُم من لم يَقُل ولمْ

(١) شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد. ج١٧/١٥٥، الامامة والسياسة: لابن أبي قتيبة ١/١٤.

(٢) صحيح البخاري: باب رجم الحُبلىٰ: ح٢٥، مسند أحمد بن حنبل: ١/٥٥.

يُقصّرها عليهم. فلو قلنا بوجوبِ العصمة مع القول بإمامة غيرهم، كان ذلك قولاً لم يقل به أحدٌ وذلك باطلٌ قطعاً.

أمّا الخاص: فالنَقلُ المتواتر بإمامة كل واحدٍ واحدٍ يَنقُله الشيعة مع كثرتهم وتَفرقهم في البلاد المتُباعدة سلفاً عَن خلف عن كُل واحدٍ واحدٍ.

ولأنّا ننقلُ عن النبي(صلى الله عليه وآله) نقلاً يوافقُ فيه المُخالفُ أنَّ الأئمة بَعده اثنا عشر خليفة[1].

فنقولُ: كلُ من قال بهذه المقالة جعل الإمامة لهؤلاءِ الأئمة (عليهم السلام).

وأيضاً: المُعجزاتُ المنقولة عن كلُ واحدٍ واحدٍ(عليهم السلام) مع إدّعائه الإمامة لنفسه دالٌ علىٰ صدقه.

وأيضاً: ما رُوي عن النبي(صلىٰ الله عليه وآله) من الأخبار التي تبلغ جملتها حدَّ التواتر:

منها: ما رواه سَلمان الفارسي **[قالَ: كُنتُ بين يَديّ رَسولُ الله (صلى الله عليه وآله) وهوَ مزيضٌ، فَدَخلتْ فاطمة(عليها السلام) فَبَكتْ، وقالت: يا رسولَ الله أخشىٰ الضيعة بعدك! فقالَ: يا فاطمة أما عَلِمْتِ أنَّ الله حتَّم الفَناء علىٰ جَميع خلقه، وأنَّ الله تعالىٰ إطلَّع إلىٰ الأرض فأختارَ منها أباكِ، ثُمَّ إطلَّع ثانيةً فأختارَ منها زوجُكِ، وأمرني أن أتَّخذُه ولياً ووزيراً وأنْ أجعلهُ خَليفتي في أُمتّي، فأبوكِ خيرُ أنبياءِ الله، وبَعلُكِ خَيرُ الأوصياء، وأنتِ أوّلُ من يَلْحَقُ بي مِنْ أهلي، ثمَّ إطلَّع ثالثةً فاختاركِ وَوُلْدَكِ فأنْتِ سيدةُ النساء، والحَسنُ والحُسين سيّدا شباب أهل الجَنّة، وإبناءُ بعلكِ أوصيائي إلىٰ يومُ القيامة، والأوصياءُ بَعدي أخـي عـليّ والحَسـنْ والحُسين وتسعةٌ من ولد الحُسين]**[2].

---

(١) صحيح البخاري: ج٩ ـ كتاب الأحكام ـ ٧٩/١٤٧، سنن الترمذي ـ كتاب الفتن ـ ٥٠١/٤ ـ ح٢٢٢٣ صحيح مسلم: ج٣ كتاب الامارة: ح١٤٥٢، جامع الاصول: ٤٤٠/٤ ـ ٤٤٢، مسند أحمد ١: ٣٩٨ ـ ٤٠٦.

(٢) روىٰ نحوه الشيخ الصدوق في كتابه (الخصال) بسنده عن أبي أيوب الأنصاري. راجع مصادره في (عوالم العوالم: ج١١/٢٧٦).

ورُوي عَنه(عليه السلام) أنَّه قالَ للحُسين (عليه السلام): **[هذا وَلَدي إمامٌ، إبنُ إمام، أخو إمامٍ، أبو أئمةٍ تسعة، تاسِعُهم قائمهُم]**[١].

وعَن جابر بن عبدالله: [قال: لمَّا نَزَل قولُه تعالىٰ **(يا أيّها الذينَ آمَنوا أطيعوا الله وأطيعُوا الرسُولَ وأُولي الأمر مِنْكُم)**[٢] قلتُ: **يا رسول الله عَرَفنا الله وَرَسُولَه فَمنْ أُولي الأمر الذينَ قرَن الله طاعتهم بطاعتكَ؟ فقالَ (عليه السلام): هُمْ خُلَفائي يا جابر، وأئمة المسلمين بَعدي أوّلهُم علي بن أبي طالب، ثُم الحَسنْ، ثُم الحسين، ثُم عَدَّ تِسعة من وُلْدِ الحُسَين (عليه السلام)]**[٣].

والأخبارُ في ذلك كثيرةٌ بالغةٌ مبلغ التواتر.

البَحثُ الثامن: في كلام كُلّي في الغَيبَة

طَوّل أصحابنا في هذا الباب، ونَحنُ نقتصر هاهنا علىٰ المُهم منه فنقولُ:

قَد بيَّنا أنَّه لا يجوزُ خُلّو الزَمان من معصومٍ، ولا شك في أنَّه غيرُ ظاهرٍ، فيجبُ أنْ يكونَ مستتراً. ولأنَّا قد بيَّنا بالتواتر النصّ منْ رسول الله(صلىٰ الله عـليه وآله) بوجوده وبتعيينه وغَيبته.

أمَّا إستبعاد الخَصم بقاءَ مثل هذا الشَخص هذا العمر فضَعيفٌ، لأنَّه لا شك في إمكانه، والوقوع مستفادٌ من الأدلة التي ذكرناها. وكيفَ يُسْتَبعدُ ذلك مع ما وُجِدَ في قَديم الزمان من تطاولَ الأعمار أضعافَ ذلك.

لا يُقالُ: إستتارهُ مفسَدةٌ لا يجوزُ من الله تعالىٰ ولا منه لِعصمته، فـهوَ غـير موجودٍ؟

لأنَّا نقولُ: لا نُسلِّم أنَّ إستتارهُ مفسدة، بل فيه مَصلحة خفيةٌ لا نَعلمُها نَحنُ، أمَّا

---

(١) مقتضب الأثر: لأحمد بن عيّاش، ص٩، طبعة مكتبة الطباطبائي ـ قم.

(٢) النساء: ٥٨.

(٣) كمال الدين وتمام النعمة: محمد بن علي بن بابويه القمي، ج١/٢٥٣ طبع جماعة المدرسين ١٤٠٥ هـ.

مِنَ الخوف علىٰ نفسه أو لأمرٍ آخرٍ غَيرُ معلومٍ لنا علىٰ التفصيل. ومن أراد التطويل في هذا الباب فَعليه بكتبِ أصحابنا رحمهم الله.

البَحثُ التاسعُ: في بَقية الكلام في هَذا الباب:

[١] **مسألة:** يَجبُ الإقرارُ بإمامة الأثني عشر(عَليهُم السَّلام) في كلِ وقتٍ، والجاحدُ بواحدٍ منهم غير مؤمنٍ وإنْ لم يَخْرُج عن الإسلام.

ويدلُ عليه النقلُ المتواتر عنهم (عليهم السلام)، أنَّ مَنْ أنكرَ واحداً من الأحياء فقد أنكرَ الأمواتَ. وبالنقل عن الرسول (صلىٰ الله عليه وآله) قال: **[يا عليّ أنتَ والأئمة منْ بَعدي مَنْ أنكرَ واحداً مِنكُم فقد أنكرني]**[١].

[١] **مسألة:** الأئمة أفضلُ من الملائكة، لأنَّ طاعتهُم أشَق لوجود المُعارض وهوَ الشَهوة والغضبُ مع قهره بالقوة العقلية، ولقُوله تعالىٰ **(إنَّ الله إصْطَفىٰ آدَمَ ونُوحاً وَآلَ إبْرَاهِيْمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلىٰ العالَمِيْن)**[٢]، والمُرادُ بالآل هاهُنا الذُرّية المَعصومون، لخُروج غيرهم عنهُ قطعاً. ولقوله (عليه السلام) **[يا عَلي أنا مِنْكَ وأنتَ مِنّي]**[٣]. ومُحمدٌ (صلى الله عليه وآله) أفضلُ من الملائكة، فعليٌ (عليه السلام) كذلك. ولأنّا قد بيَّنا في قوله تعالىٰ **(وأنفُسَنا وأنفُسَكُمْ)**[٤] أنّ المُراد بالمساوي لرسول الله(صلى الله عيه وآله) وهو عليٌ (عليه السلام)، والمُساوي للأفضل يكونُ أفضلُ قطعاً.

[٣] **مسألة:** فاطمةُ(عليها السلام) معصومةٌ ويدلُ عليه القرآنُ والسُّنة. أمَّا القرآن: فقوله تعالىٰ **(إنَّما يُريدُ الله لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أهلَ البَيْت)**[٥] وهي منْ جُملتهم.

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: للشيخ الصدوق، ج ٢/٤١٣ حديث ١٣، طبعة جماعة المدرسين ١٤٠٥ هـ.

(٢) آل عمران: ٣٣.

(٣) صحيح البخاري: ٥/٨٧، صحيح مسلم: ٣/١٤٠٩، سنن الترمذي: ٥/٦٣٥.

(٤) آل عمران: ٦١.

(٥) الأحزاب: ٣٢.

وأمّا السُنّة: فقولُه عليه السلام **[فاطِمةُ بَضْعَةُ مِنّي يُؤذِيني ما يُؤذِيها]**[١] ولو صَدَر عنها الذَنبُ لكانَ أذاها واجباً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

[٤/٢٢٣] ***مسألة:*** الملائكةُ معصومون لقوله تعالىٰ: **(لا يَعْصُونَ الله ما أمَرَهُم وَيَفْعَلوُنَ ما يُؤْمَرُون)**[٢] ولقوله سُبحانه **(يُسبِّحونَ الليلَ وَالنّهارَ لا يَفتُرُون)**[٣]، وغيرُ ذلك من الآيات الدالة علىٰ ذلك. ولأنَّ صُدورَ الذنب إنّما يكونُ متعلق الشَهوة والغضب وهُم منزَّهونَ عن ذلكَ.

[٥/٢٢٤] ***مسألة:*** المُحاربُ لعلي (عليه السلام) لا يُسمىٰ مؤمناً، ويستَّحِقُ العِقاب الدائم، لقوله عليه السلام **[حَربُكَ يا عليّ حَربِي وَسِلْمُكَ سِلْمِي]**[٤].

وقوله عليه السلام **[حُبكَ يا عَلي حَسَنَةٌ لا يَضرُ معَها سَيئة، وبُغْضُكَ يا علي سَيئةٌ لا يَنفعُ معَها حَسَنَة]**[٥].

ولا يَخرجونَ بذلكَ عن الإسلام.

---

(١) السنن الكُبرىٰ: ٢٠١/١، الجامع الكبير: ١٢٧/٣، كنز العمال: ١١١/١٢ حديث ٣٤٢٤١.

(٢) التحريم: ٦.

(٣) الأنبياء ٢٠.

(٤) شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد ـ ٢٢١/٤ و ٥٢٠.

(٥) رواه الديلمي في (فردوس الأخبار) بسنده إلىٰ معاذ عن رسول الله(صلىٰ الله عليه وآله)، ورواه الصفوري أيضاً في (نزهة المجالس) ومحمد صالح الترمذي في (المناقب المرتضوية) والمنّاوي في (كنز الحقايق) وغيرهم، راجع مصادره في (احقاق الحق ج٢٥٧/٧ ـ ٢٥٩).

المنهج التاسع

في المَعاد

وفيه مباحثٌ:

الأول:

إختلف الناسُ في أنَّ العالَمَ هل يصحُّ عَدمه أم لا؟ فقالَ طائفةٌ بإمتناعه من حيثُ أنَّه واجبُ الوجود، وقد سلَف منّا بطلانُ هذا.

وقال قومٌ: أنَّه يصحُّ عَدمه، واختلفوا فذهبَ قومٌ إلىٰ أنَّه يَمتنعُ عدمه لغيره، من حيثُ أنَّه مستندٌ إلىٰ علةٍ واجبة قديمةٍ، ودوامُ العلّة يستلزمُ دوامُ المَعلول. وقد سلف منّا أيضاً بُطلان هذا الرأي.

وقالتْ طائفة أُخرىٰ: أنَّه يصحُّ عدمه بالنَظر إلىٰ ذاته وغَيره وهم جُمهور المُتكلمين، لكن بعضهم قال إنَّه لا يُعدمُ، وبَعضُهم قال أنَّه لابدَّ من عَدمه.

وقد إحتجَّت الفلاسفةُ بانَّ العلّة التامة أزليّةٌ علىٰ ما سلف، فالعالمُ أزلّيٌ يستحيلُ عَدمه، ولأنَّ الزمانَ لو عَدم لكانَ عدمُه بعد وجوده وذلك يستلزمُ وجود الشيء حال عَدمه.

والجَوابُ عنهما: بالمنع من إيجابِ العلّة، وقد تقرر ذلك بالمَنعُ من كون التأخر بالزمان.

والدليلُ علىٰ إمكانِ العَدم أنَّ العَالم ممكنٌ، والمُمكن قابلٌ للعدم وإلّا لكانَ واجباً. أمَّا أنَّه ممكنٌ فلحدوثه المُستدعي لإتصافه بالعدم والوجود المستدعي لقبولهما، ولأنَّه مركبٌ وكثيرٌ.

وأمَّا أنَّ المُمكن قابلٌ للعَدم فظاهرٌ، هذا بالنَظر إلىٰ ذاته. وأمَّا بالنَظر إلىٰ الغَير فلأنَّا نقولُ العَالمُ مستندٌ إلىٰ القادر المُختار لِما مَرَّ، والقادرُ يجوزُ أنْ يفعلَ فعلاً ويُعدِمه، وذلك يُقرّر المطلوبُ.

ونُقِلَ عن الكَرامية القولُ بوجوب أبدية العالم بَعد وحدوثه[1]، ولأنَّ عَدمه لا يكونُ بالفَاعل لأنَّ الأعدامَ ليس بأثرٍ، لأنه إنْ كانَ وجودياً لم يكن عدمُ الفِعل بَلْ يكونُ ايجاداً لضدّ العالم. وإنْ كانَ عدمياً لم يستندْ إلىٰ المؤثر لأنَّه لا فرقَ بين قولنا يؤثرُ و بين قولنا أثرَ العَدم، وإلّا لزمَ وقوع الإمتياز في العَدميات، ولا بالضدَّ لأنَّ انتفاءِ الأول شَرطٌ في حُدوث الثاني فلو عُللّ به دارَ. ولأنَّ التَضادّ من الجانبين فلا أولويّة لإنتفاءِ أحدهما بالآخر.

لا يُقالُ: الحَادثُ أولىٰ لأنَّه مُتعلقُ السَبب، ولأنَّه يلزمُ اجتماع الوُجود والعَدم لو عُدم، ولأنَّه يجوَّزُ أنْ يكونَ أجزاؤه أكثر.

لأنَّا نَقولُ: الباقي متعلقُ السَلب أيضاً، والثاني انَّما يلزمُ لو قلنا إنَّه يوجدُ ثم يُعدَمُ حال وجوده، وليسَ كذلك بلْ نقولُ إنَّ الباقي يَمنعه من الدخول في الوجود. والثالث مبني علىٰ إجتماع المثلين، ولا يجوز أنْ يكونَ لإنتفاء الشرط لأنَّ شرط العَرض الجُوهر فلو شَرط به دارَ.

والجوابُ: إنَّ الأعدامَ يجوز استناده إلىٰ الفاعل.

وقولُه: إنْ كانَ عدمياً لم يبق فرقٌ بين قولنا لم يؤثر، وبين قَولنا أثرَّ العدم

---

(١) في خ٣: وجوده.

ممنوع، ويجوزُ أنْ يكونَ بطريان الضدّ ويكونَ الحادثُ أولىٰ من غير أنْ يُعرف وجه الأولوية.

[١] **مسألة**: القائلون بأنَّ العالم لا يُعدَم فسّروا الإعادة بَجمع الأجزاء بعد تفريقها، جمعاً بين الأدلة العقلية والشواهد النَقلية.

وأستدلّوا علىٰ ذلك بأنّه لو عُدِمَ لما صَحّت إعادته، والتالي باطلٌ فالمقدمُ مثلهُ.

بيانُ الشرطية: إنَّ ما عُدم لم يبق له هويةٌ يُشيرُ العقلُ إليها فلا يصحُّ عليها الحُكم بإمكان العُود. ولأنّه لا يتميزُ عن مِثله لو وُجودَ، ولأنّه لو أُعيدَ لأُعيد مع الوَقت لأنّه من جُملة مُشخصاته، ولأنّه من جُملة المُمكنات فيكونُ مبدأً مُعاداً. ولأنّه لو أُعيدَ لزمَ تخلُّل النَفي بين الشيء الواحد وذلك غير معقولٍ.

وأما بُطلان التالي: فلما يأتي من وجوبُ الإعادة.

وأحتَجَّ المُخالف بأنّه لو إستحالَ إعادته لزمَ انتقاله من الإمكان إلىٰ الإمتناع.

وأعترضوا علىٰ الأول: بأنَّ القولَ بعدم صحة الحُكم علىٰ المَعدوم قولٌ بصحته، وذلك تناقضٌ.

وعلىٰ الثاني: بأنَّ التَميّز في الخارج لا يستدعي التميز عندنا.

وعلىٰ الثالث: بانّه إنّما يكونُ مُبدأً لو وُجد مع الوقتِ المُتبدأ [في ذلك الوَقت][1]، وذلك محالٌ.

واستحدَث بعضُ المتأخرين حُجةً علىٰ صحة إعادة المَعدوم هي القياسُ علىٰ التَذكير بأنْ قالَ: التصورُ بَعد زواله وعودُه في الذكر يكونُ واحداً.

والجَوابُ عن حُجَتهم: أنّها مُغالطة، وذلك لأنَّ الحُكم بامتناع العُود إنّما هوَ حُكمٌ بامتناع الوجود المُعيد بكونه بَعد العَدم، وليس الإمتناعُ هاهنا للذّات ولا لأمرٍ عارضٍ مُفارقٍ لها، بَلْ هو لأمرٍ لازمٍ للمَاهية وهو كونها بَعد العَدم. ولا يلزمُ من ذلك

(١) زيادة في خ٣.

الإِنتقالُ من الإمكان إلىٰ الإِمتناع، وعسى أنْ يكونَ قد سلف في بَعض كلامنا ما يُناسبُ هذا مما يُوضّحه.

[٢/٢٢٦] *مسألة:* قد ذهبَ قومٌ إلىٰ أنَّ إعدام العَالم إنَّما هو بتفريق أجزائه، وهذا قد مضىٰ.

وقال آخرون: أنَّ الأجسامَ باقيةٌ بالبقاء، فإذا أراد الله تعالىٰ عَدمها لم يفعلُ البَقاء. وهذا قولُ الكَعبي وبِشر، إلّا أنَّ الكَعبي قالَ البقاءُ قائمٌ بالباقي. وبشرٌ يقولُ البقاءُ قائمٌ لا في محلٍ.

وقالَ أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما: إنَّ الله تعالىٰ يَفعلُ معنىً هو الفَناءُ، يكونُ ضداً للجواهر يُعَدم به.

وقال النَّظام: إنَّ الأجسامَ غيرُ باقيةٍ فاذا أرادَ الله عَدمها لم يُوجدها بعد عَدمها. وكلُ هذه المذاهب مُنحرفةٌ عن سُنَن الصواب.

أما قولُ الكَعبي وبِشر فلما سَلف من بيان أنَّ البَقاء ليس زايداً علىٰ الذَات إلّا في المَعقولية.

وأما قولُ أبي علي وأبي هاشم فلما مَضى من إبطال الفَناء، ولأنَّ الفَناءَ إنْ فَني لذاته لم يُوجد، أو لسببٍ تسلسل.

وأما قولُ النَظّام فباطلٌ بالضَرورة.

والحقُّ عندي أنَّ الأعدامَ يستندُ إلىٰ الفَاعل المختار.

[٣/٢٢٧] *مسألة:* يمكن خَلقُ عالمٍ آخر لقوله تعالىٰ **﴿أوليَس الذي خَلقَ السَموات والأرض بقادرٍ علىٰ أنْ يَخْلُقَ مِثلَهم بلىٰ وَهُوَ الخَلّاقُ العَليمْ﴾**(١).

ولأنّه لو إستحالَ خلقُ العالم الآخر لذاتِه، لإِستحالَ خلقُ هذا العَالم لأنّه مماثلٌ له وحكُم المثلين واحدٌ. وإنْ كانَ لا لذاته فهو المطلوب. وللإجماع.

إحتَّجوا بإستحالة الخَلاء علىٰ إستحالة خَلقِ آخر، والمُلازمة وجوب كريّة

---

(١) الحجر: ٨٦.

العالم، ولأنَّ الأرض الثانية حاصلة في وسطه العالم الثاني بالطبع وهي خارجةٌ عن وسط العالم الأول بالطبع، فيتّضادُ مُقتضىٰ الطبيعة الواحدة، هذا خلفٌ.

والجَوابُ عن الأول: إنه مبنيّ علىٰ مُقدّماتٍ ضَعيفةٍ سَلفت.

وعَن الثاني: إنَّه غيرُ عامٍ ولأنّا نُخصص أحدهما بأحد الوسطين كإختصاص الجزء الأرضي بأحد المكانين.

[٤] **مسألة:** التكليفُ منقطعٌ، لنا العَقلُ والنَقلُ.

أما العقلُ: فلأنّه لولا ذلكَ لزم الإلجاءُ، أو فعلَ القَبيح من الله تعالى، واللازمُ بقسميه باطلٌ.

بيانُ الشرطية: إنَّه أما أنْ يصلَ كلُّ مُستَّحقٍ إلىٰ ما يستَّحِقه فيلزمُ الأولُ، أو لا يَصلُ فَيلزمُ الثاني.

لا يقالُ: ينتقضُ بالحدود بانّه (عليه السلام) كانَ يأمرُ المُشركَ بالإسلام فانْ لَم يفعل قَتلَه.

لأنّا نقولُ: الحدود غيرُ مُلجئةٌ لأنَّ الفَاعل يَجوزُ انْ لا يَعلم بحاله فلا يكونُ علمه بالحَدّ إلجاءً. وأما الأسيرُ فانَّه إنّما أسلم إلجاءً ولا يستَّحقُ بذلك الثوابَ. والفائدة فيه أنّه قَبل إسلامه لا يسمع أحكام المسلمين فلما أسلمَ إلجاءً دخلَ في زُمرة المُسلمين، وَعرف أحكامُهم انتقلَ من حال الإضطرار إلىٰ حالِ الإختيار.

وأما السَمعُ: فلأنَّ ذلكَ معلومٌ من دين مُحمدٍ(صلى الله عليه وآله).

البحثُ الثاني: في وجوبِ المعاد

هذا البَحثُ يتمشى علىٰ قواعد المُعتزلة دون الأشاعرة، وذلكَ لأنّا نقولُ لو لَم يَجبُ المعاد قَبُح التكليف، والتالي باطلٌ فالمُقَدم مثله، والشرطية ظاهرةٌ لحصول الظُلم حينئذٍ، وكونِ التكليف عبثاً.

وهذان المقامان لمّا أنكرهما الأشاعرة بطل هذا الفَرع عندهم.

[٥] **مسألة:** إتّفقَ المُسلمون علىٰ اثبات المَعاد البَدني، ونازعهم الأوائل في ذلكَ.

والدليل علىٰ ثبوته أنَّه ممكنٌ، والصادق أخبرَ بثبوته، فوجبَ الجَزمُ به.

أمّا إمكانه فلأنَّه تعالىٰ قادرٌ علىٰ كل مقدور، عالمٌ بكلِ معلومٍ، وذلك يستلزمُ إمكان الإعادة إمّا بمعنى جَمع الأجزاء إنْ قلنا بإستحالة إعادة المَعدوم، أو بمعنى إيجادها مرةً ثانية إنْ قلنا بجوازها.

وأمّا الإخبار بالثبوت فضروريٌ من دين الأنبياء(عليهم السلام).

والمُنكرونَ لذلك قالوا: إنَّ المنقُولَ متأولٌ، ولا إستبعاد في ذلك، فانَّ آيات التَشبيه كثيرة مع إنَّكم قد تأولتموها.

ثُم إستّدلوا علىٰ الإمتناع بوجوهٍ:

أحدها: أنَّ العالمَ دائمُ الوجود علىٰ ما مرَّ، بوجوهٍ فالحشرُ باطلٌ.

الثاني: أنَّ الجَنة والنار إنْ كانتا في هذا العالم لزم التناسُخ، وإن كانتا في عَالم الأفلاك لزَم الخَرْقُ عليها، وإنْ كانتا في آخرٍ لزم الخلاءُ.

الثالث: قد يختلف الشخصُ بالسِمْنِ والهَزْل، وعلىٰ تقدير إعادته علىٰ أي حالٍ كان يلزم عقابُ غَير العاصي وإثابة غير المُطيع.

الرابع: اذا أكلَ الإنسانُ آخرَ، فإنْ أُعيدَ المأكولُ إلىٰ الآكل ضاعَ المأكول وإلّا ضاعَ الآكلُ.

الخامس: القولُ باعادة البَدنْ يستلزمُ القولُ باعادة المَعدوم، واللازمُ باطلٌ علىٰ ما مرَّ فالملزومُ مثله.

بيانُ الشرطية: إنَّا إمّا أنْ نقولُ بعدم البَدنْ فاللازمُ حاصلٌ، وأمّا أنْ لا نقولُ به فلا بدَّ من القولُ بتفريق أجزائه، وإعدامُ الأعراض التي باعتبارها كان يُسمىٰ بدناً فاذا أُعيدَ فلابدَّ من إعادة تلك الأعراض المَعدومة، وذلكَ يستلزمُ القول باعادة المَعدومُ.

والجواب: أما تأويلُ النَقل فباطلٌ، لأنَّ التأويلَ إنَّما يكونُ في اللفظ المُحتمل، وأمّا في اللفظ الذي يعلم بالضرورة إرادة المَعنى منه فانَّه يستحيلُ تأويله.

وأمّا الوجوه العَقلية: فالجوابُ عن الأول:

منها: أنَّ المَنع قائمٌ في دوام العالم وقد بيَّنا ضَعفه. ولو سُلم ذلك فانَّه لا يُنافي

القول بالإعادة، لأنَّ العَالم هو ما سوىٰ الله تعالىٰ، وليس عَدَمُ ما سوىٰ الله تعالىٰ شرطاً في الإعادة اتفاقاً، فالقولُ بالأبدية لا يُنافي القولُ بالحَشر.

وعَن الثاني: لِمَ لا يجوزُ وجودها في هذا العَالم؟ والتناسخُ ممنوعٌ. ولو سلَّمنا ذلك لكنَّ القولُ بامتناع الخَرق والخَلاء قد سلفَ بُطلانه.

وعن الثالث: الحَقُّ في ذلك أنَّ الأجزاء الأصلية التي لزيد لا يزيدُ ولا ينقصُ.

وعن الرابع: قريبٌ من هذا فانَّ الأجزاء الأصلية لأحدهما فاضلة بالقياس إلىٰ الآخر.

وعن الخامس: إنَّ إعادة المَعدوم إنَّما يلزمُ علىٰ تقَدير إعادة تلك الأعراض بعينها، وأنَّ تلك الأعراض داخلةٌ في قوام الشخص. وهما ممنوعان خصوصاً علىٰ رأي الأشاعرة، فإنهم يقولون بإستحالة بقاءِ الأعراض، فكيفَ يكونُ معتبرة في الشخص الباقي.

[٦/ *مسألة:* لم يثبتُ بالدليل القطعي إعدامُ الأجزاء ثم إعادتها، بل قَد ثبت عدمُ إنتفائه علىٰ ما سلف من رأينا فيه.

والقائلونَ بوجوب الإعدام إحتجوا بآياتٍ:

منها: قولهُ تعالىٰ **﴿كلُّ شَيء هالكٌ إلَا وَجْههُ﴾**[1].

ومنها: قوله **﴿كَما بَدَأنا أولَ خَلْقٍ نُعيْدُهُ﴾**[2]، جَعل الإعادة كالإبتداء. ولمَّا كانَ الإبتداء إنَّما هو للوجود بعد العَدم الصَّرف فكذلك الإعادة.

ومنها: قولهُ تعالىٰ **﴿هُوَ الأولُ وَالآخِرُ﴾**[3]، وإنَّما كانَ أولاً لأنَّه موجودٌ لا موجودَ سواه، فكذلكَ إنَّما يكونُ آخراً بهذا المعنىٰ.

وهذه الآيات غيرُ دالةٍ علىٰ المَقصود قطعاً.

---

(١) القصص: ٨٨.

(٢) الأنبياء: ١٠٤.

(٣) الحديد: ٣.

وتأويلُ الأُولىٰ: أنَّ الهلاكَ هو الخروج عن حَدّ الإنتفاع، والأجسامُ اذا تفرقت أجزاؤها وعَدمت أعراضها غير مُنتفعٍ بها.

وأيضاً: المُمكنُ بالنَظر إلىٰ ذاته هالكٌ، فانّه إنّما يوجدُ بسببه.

وأيضاً: التخصيصُ بالدليل العَقلي الدّال علىٰ الإعادة، وامتناع إعادة المَعدوم ثابتٌ غيرُ منافٍ لهذا النَّص.

وتأويلُ الثانية: أنَّ التشبيه مطلقاً لا يستلزمُ التساوي من كلِّ وجهٍ.

وعن الثالثة: أنّه أوّلٌ بحسبِ الإستحقاق وآخرٌ بحسبِه، علىٰ انَّ التخصيص جايزٌ اذا قام عليه دليلٌ.

وأيضاً: الآخرُ لا يُمكن حَملُه هاهنا على ظاهره، فإنّه إذا أعدم الخلقُ ثم أُسكنَ أهلُ الجنّة الجنّة، وأهلُ النار النار فانَّه لا يخرجهم منها أبداً، فلا يكونُ آخراً بالمعنىٰ الذي كانَ به أولاً. وقد حُمل الأولُ هاهنا علىٰ كونه مبدأً لكل شيء. والآخر علىٰ كونه غايةً لكلّ شيء.

[٧/٢٣١] ***مسألة:*** عذابُ القبر، والميزان، والصراط، وإنطاقُ الجَوارح، وتطايُرِ الكُتب حقٌّ ممكنةٌ، وقد أخبرَ الصادقُ بثبوتها فوجبَ الجزمُ بها.

[٨/٢٣٢] ***مسألة:*** قالَ الجَبّائيُ، وأبو الحُسين والأشعري أنَّ الجَنة والنار مخلوقتان الآن.

وقال أبو هاشم، والقاضي عَبدُ الجَبار ليستا مخلوقتين الآن.

والأولُ هوَ الحَقُّ لقوله تعالى **﴿أُعِدَّتْ لِلمُتَّقِينَ﴾**[١]، **﴿أُعِدَّتْ لِلكافِرينَ﴾**[٢]، والإعدادُ حَقيقةٌ في الوجود.

وقولهُ تعالىٰ: **﴿النّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيها غُدَواً وَعَشِياً وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعَة﴾**[٣].

قالوا لو كانت لهلكت، لقوله تعالىٰ **﴿كلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَه﴾**[٤]، وليس لقوله

---

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) آل عمران: ١٣١.

(٣) غافر: ٤٦.

(٤) القصص: ٨٨.

﴿أُكُلها دائِمٌ﴾[١].

ولقوله: ﴿عَرْضُها السَموات وَالأرضُ﴾[٢] وإنَّما يكونُ لو كانت في حَيّزهِما، ولعدم فائدتهُما الآن.

والجوابُ عن الأول: المُرادُ من الهلاك إستفادة الوُجود من الغَير فهو بذاته هالكٌ.

وعن الثاني: أنَّ المُرادَ بقَدر عَرض السماواتِ والأرض، وتكونُ خارجة.

وعن الثالث: أنَّ فيه مَصلحةٌ خفية.

[٩/] *مسألة:* المكلف إمَّا مستحقٌ للعِوض علىٰ الله تعالىٰ، أو علىٰ غَيره، أو يكونُ يستحقُ عليه العِوض. وهؤلاء يجبُ إعادتهم عقلاً.

أما الأولُ: فلإنتفاءِ الظُّلم في حقه تعالىٰ.

وأمّا الثاني: فلوجوب الإنتصاف عليه.

وأمّا الثالثُ: فلذلك بعينه.

وأمّا الكفّار، وأطفالُ المؤمنين، فانَّه يجبُ إعادتهم سمعاً إذْ لا خلافَ بينَ المسلمين في ذلك، ولا دليل عقليّ يدّلُ علىٰ إعادتهم.

وأما المُستحق للثواب فانَّه يجبُ إعادته عقلاً لوجوبُ وصول الحَقّ إليهم، والسَمعُ دالٌ علىٰ ذلك أيضاً.

وأمّا ما عدا هؤلاءِ فانَّه لا تجبُ إعادته.

البَحثُ الثالث: في كلام الأوائل في هذا الباب

قالوا النفوس باقيةٌ علىٰ ما مرَّ، ولابدَّ لها من سَعادةٍ وشقاوةٍ، وذلك لأنَّها ذاتُ قوتين، نظريةٍ وعمليّة.

---

(١) الرعد: ٣٥.

(٢) آل عمران: ١٣٣.

والناسُ بحسب قوّتهم النظرية علىٰ أقسام:

الأولُ: أصحابُ العقائد البُرهانية المُطابقة اليقينية، هؤلاءِ أصحابُ السَعادة الأبدية.

والثاني: أصحابُ العَقائِد المُطابقة المُستندين إلىٰ التَقليد، والأولىٰ بـهؤلاءِ السلامة.

الثالث: أصحابُ العَقائِد الغَير المُطابقة، وهؤلاءِ أصحابُ الشَقاوة الأبـدية لأنّهم مُشتاقون غير واصلين، ولا مشغولين عمّا هُم مُشتاقون إليه.

قيل: إنّهم في حياتهم الدُنيا مُعذَّبين لإعتقادهم حُصولُ العِلم لَهُم، فـبعدَ المُفارقة إنْ جَاز زَوال هذا الجَزم عَنهُم جاز زوالُ الجَزم بتلك العَقائد، وإلّا بقوا علىٰ غِفلَتهم ولم يتعذّبوا.

أُجيبَ عنه: بانَّ تعذيبَ هؤلاءِ منْ حيثُ أنّهم في حياتهم الدُنيا كانوا يرجونَ الوُصولَ بَعد المُفارقة فلمّا انتهوا إلىٰ الغَاية فقدوا ما رَجوا الوُصول إليه، فَحصلَ لهم التَعذيبُ بفقدان ما رُجوا الوصول إليه.

الرابع: أصحابُ النفوس الخالية من الإعتقاداتِ الحَقّة والباطلة، قد إضطربوا في أمر هؤلاءِ، فمنهُم من ذَهبَ إلىٰ أنّها تَفني وإلّا لزِمَ تعطيلُها اذ لا سببَ لسعادتها ولا لشقاوتها ولا مُعطلَّ في الطبيعة. وذكرَ الشيخُ أنَّ الأليقَ بهؤلاءِ التعلُّق بجسمٍ من الأجسام البُخارية أو الفلكية يكونُ موضوعاً لتخيلاتهم إلىٰ انْ يُفْضِي بهم التَعلُّق إلىٰ حُصول الكمال أو ضدّه فيفارقون.

وهذانِ المذهبان باطلان علىٰ رأيهم أمّا الأولُ: فلأعتقادهم بقاء النَفس.

وأمّا الثاني: فلكون النفسُ متعلقةٌ بجسمٍ بَعد أنْ كانت مُتعلقة بآخر. وهـذا قريبٌ من التناسُخ.

وأما بحسب قوّتهم العَملية فعلىٰ أقسام:

الأول: الكاملُ في الأخلاق الفاضلة، وهؤلاء أصحابُ السعادة أيضاً.

الثاني: صاحبُ الأخلاق الرَدّية، وهؤلاءِ مُعذَّبون عذاباً مُنقطعاً بسبب تعلُّقها

بالجسمانيات ومفارقتها لها.

الثالثُ: أصحابُ النفُوس الخالية عنهما، والكلامُ فيه قريبٌ مما مر.

[١٠] *مسألة*: قالوا اللّذة إدراكُ المُلائم. وهذا مُستفادٌ من الإستقراءِ المُفيد لليقين[١]، وكما أنَّ الإدراكَ مُتفاوتٌ لا يقَعُ معانيه بالتساوي، فكذلكَ اللذّة. وكما أنَّ الإدراكَ تتفاوتُ باعتبار نفسه، فكذلكَ تتفاوتُ باعتبار مُتعلقه.

إذا تقرّر هذا فنقولُ: المُدرِكُ بآلالة الجَسمانية إنْ كانَ ملائماً لها كانَ ذلكَ الإدراكُ لذّةً، كالمُدرك بقوّته الذَوقيّة الحَلاوة، والمُدرِك بقوّته البَصريّة الأشياءِ المُستَحسنة، وكذلكَ باقي القُوىٰ. والمُدرك بالقوّة الوهميّة إنْ كانَ ملائماً لهاكانَ ذلك هو اللذّة كمن يتصورُ الغَلبة ولو في أمرٍ حسيس. والمُدرِكُ بالقُوة العَقلية يكونُ لا شك لذّةً أيضاً. قالوا وهذه اللذّة أقوىٰ من غيرها لانَّ نسبة اللذّة إلىٰ اللذّة كنسبة الإدراك إلىٰ الإدراك، والمُدرَك إلىٰ المُدرَك، ولمّا كانَ المُدرِك بالقوّة الجسمانية إنّما هو الأمور الظَاهرة كالسطوح والألوان، والمُدرك بالأمور العَقلية هو حقايقُ الأشياء وتفاصيلها وتَميز بَعضها من بَعض كالأجناس من الفُصول كانَ هذا الأدراكُ أقوىٰ من ذلك. وأيضاً فمُدرِكُ القوّة العَقلية وهو واجبُ الوجود تعالىٰ وغيره من الأمور الباقية والطبائع الدائمة، بخلافِ مُدرك القُوّة الجسمانية، فمُدرِكُ الأولى أشرفُ، فاللذّة فيه أتمُ. وكذلك الألمُ العَقلي يكونُ أشدُّ من الألم الجسماني.

[١١] *مسألة*: قالوا العقابُ للنفسِ علىٰ خطيئتها هو كالمرض للبدن علىٰ نهمه. وهذا النوع من العِقاب إنّما يَحْصلُ للنفس بسبب ملكاتها الردّية الراسّخة فيها.

وامّا العِقابُ البَدني فلا نستنكرُ وجوده فانَّ التخويف في مبادى الأفعال الإنسانية حَسَنٌ لنفعه في أكثر الأشخاص، والإبقاءُ بذلك التَخويف بتعذيب العاصي تأكيدٌ للتخويف. ومُقتضي الإزدياد النفع فهو أيضاً حَسَنٌ. وهذا العقابُ إنّما هو شرٌ بالقياس إلىٰ ذلك المُعَذّب، وإنْ كانَ نافعاً في حقّ أكثر أشخاص النوع. ولا يُلتفت إلىٰ

---

(١) في خ٣: للعلم.

الجُزئي كما لا يُلتَفت إلىٰ الجُزء، فينقطع العضو لِيسلَمْ البَدن.

قيل: علىٰ هذا، القولُ بالقُدرَ يُنافي هذين القَدرين.

اُجيبَ عنه: بانَّ القُدر المرادُ به هاهنا وجوبُ كون الجُزئيات مُستندةٌ إلىٰ أسبابها المُتكثرة، لا نعني به أنَّه لا فاعلَ، ولا مُدبَّر، ولا مؤثر، ولا مُقدَّر إلّا الله تعالىٰ. وهذان العُذران موافقانِ لقواعدهم لأنَّهم يقولونَ باستناد الفعل إلىٰ قُدرة الإِنسان وإِرادته، وكلاهما مستندان إلىٰ أسبابهما. ومنْ أسباب إِرادة فعل الخير التخويفُ، فوقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجبٌ، وهذا لا يُنافي القُدر فانَّ جميع ما في القُدر مُعلّل عندهم.

المنهج العاشر

في الوَعْدِ وَالوَعيْدِ

وفيه مباحثٌ:

مقدمة: المُستَّحِق بالأفعال سَبعة:

المَدحُ: وهو القولُ الكاشفُ عن إرتفاع حال الغَير مَع القَصد إلىٰ الرفع منهُ.

والذَّمُ: وهو القولُ الكاشفُ عن إرتفاع حالَ الغَير اذا قُصدَ بـه ذلك، فـقولُ المُسلم للمُسلم يا مسلم مدحٌ، لِقَصده إلىٰ إرتفاعه، وقولُ اليَهودي له ليس بمدحٍ، وقولُ المسلم لليَهودي يا يَهوديّ ذمٌ بخلاف قول اليَهودي.

والتَعظيمُ: وهو كلُّ قولٍ أو فعلٍ أو تركٍ يكشفُ عن إرتفاع حال الغَير اذا قُصد به ذلكَ.

والإستخفافُ: وهو كلُّ قولٍ أو فعلٍ يكشفُ عن إتّضاعه مع القصد.

والثوابُ: وهو النفعُ المُستّحقُ المُقارنُ للتَعظيم والإجلال.

والعقابُ: وهو الضّرر المقارنُ للإهانة.

والشُكر: وهو الإعترافُ بالنّعمة مع ضَرْبٍ من التَعظيم.

البحثُ الأول: في بيان وجه استحقاق هذه الأُمور:

أمَّا المَدحُ والتعظيمُ فيُستَّحقانِ بوجوهٍ ثلاثة:

فعلُ الواجب، والمندوب، والإخلالُ بالقبيح.

وأما الذم والإستخفاف فيُستّحقان بفعل القَبيح، والإخلالِ بالواجب.

والثوابُ يستّحقُ بما يُستّحقُ به التعظيم والمَدحُ اذا كان مكلَّفاً به.

والعقابُ يستّحقُ بما يستّحقُ به الذمَّ والاستخفاف.

والشرطُ في إستّحقاق ما يستّحقُ بالمَدح والتَعظيم والثواب أنْ يفعل الواجبَ لوجه وجوبه أو لوجوبه، وهما مُتلازمان. وأنْ يترك القبيح لقُبحه فانَّ الفاعلَ للواجب رياءً أو لغرضٍ دُنياوي غَيرُ مُستّحقٍ لهما. والشرطُ في إستحقاق الذّم والإستخفاف بانْ يمكنُه التَّحرز من فِعله لِقُبْحِه أو لأنَّه إخلالٌ بواجبٍ. وهذا أيضاً شرطٌ في إستحقاق العقاب.

الفاعلُ للقَبيح والمُخلّ بالواجب مستحقٌ للذَّم والإستخفاف، سواءً علم قُبحهِ، أو أنَّه إخلالٌ بواجبٍ، أو تمكينٌ من العِلم بذلك. وهاهنا شَرطٌ آخر في إستحقاق الثواب وهو المشقَّة بما يستّحق به الثَوابُ.

[١/٢٣٦] ***مسألة:*** نُقِلَ عن المشايخ قَبل أبي هاشم أنَّ الإخلالَ لا يستّحقُ به شيءٌ لكونه عدمياً، أو انَّما يستّحقُ بفعلِ الضدَّ أعني ترك القبيح أو ترك الواجب الذي يَحصل عنده الإخلالُ بهما.

وأما أبو هاشم وأصحابه، وأبو الحسين البَصري فقد ذهبوا إلىٰ أنَّه صالحٌ للعليّة في الإستحقاق.

قالوا: والدَليلُ عليه إنَّا نعلمُ حين المَدح والذمَّ بالإخلال بالقَبيح والواجب، وإنْ لم يَعلم فعل الضدَّ الذي يُشيرون إليه، كما إنَّا نَعلمُ حُسنَ المَدح والذمَّ بفعل الواجب والقَبيح.

وألزم أصحابُ المذهب الأول أبا هاشم كونه تعالىٰ يستّحقُ من المَدح ما لا نهاية له لأنَّه لا يَفعلُ من القبيح ما يَقدرُ عليه، وكذلك الواحدُ منّا اذا لم يفعل من

الجهالات ما لا نهاية له.

وألزم أبو هاشم وأصحابَ المذهب الأول أنْ لا يستحق الله تعالىٰ الذمَّ اذا لم يفعل الثَواب، وإنّما الشرط أنْ يُكلّف لغرضِ الثواب. والإلزامان غير واردين.

أمّا الأولَ: فانْ عَنوا به أنّه تعالىٰ يُمدَحُ بانّه لا يفعلُ جَميعُ ما يقدر عليه من القبائح فهو تعالىٰ مَمدوحٌ بذلك. وإنْ عَنوا به انّه لا يفعلُ من الأقوال ما لا نهاية له لَم يلزم، لأنَّ الأولَ كافٍ في مدحه بذلك. والواحدُ منا إنّما لا يستّحقُ المَدح علىٰ انْ لا يفعل الجَهلَ لأنّه لا يدعوه الداعي إلىٰ أنْ يفعلَه، ولا يخطُر بباله منه إلّا اليسيرُ فلا يستّحقُ المَدح إلّا علىٰ ذلك.

وأمّا الثاني: فلأنّه تعالىٰ لو لَم يَفعلهُ لكانَ عالماً في الأزل بانّه لا يفعلُه فيفوتُ غرضُ التعريض بالتكليف، فيقبحُ التكليف.

[٢] *مسألة:* المُطيعُ يستّحقُ بطاعته الثَوابَ، وقد خالفَ في ذلكَ الأشاعرة بأسرهم، وابو القاسم الكَعبي.

لنا: إنَّ التكليفَ مَشقّةٌ يقبحُ فعلُها من غَير عوضٍ، وذلك العِوضُ إنْ صحَّ الإبتداءُ بمثله كانَ توسط التكليف عبثاً، فهو عَوضٌ مستحقٌ لا يصحُّ الإبتداء به وذلك هو الثوابُ، لأنّه عبارة عن النَفع المُستّحق المُقارن للتعظيم.

لا يقالُ: نَمنعُ كونه عبثاً علىٰ تقدير صحة الإبتداءِ به، وذلكَ لأنَّ النفع المُستّحق آثر عند العاقل من النفع المُتفضَل به، لِما في الثاني من الغَضاضة. فلعلَّ اللهُ تعالىٰ قَصد بالتكليف إيصالِ النَفع إلىٰ المُكلَف علىٰ وجهٍ لا يكونُ عليه فيه غَضاضةٌ. ولأنَّ نِعَم اللهِ كثيرةٌ وهي أجلُّ النعم من الإيجاد، والإحياءِ، والإقدار، وغيرُ ذلك، فيجبُ أنْ يكونَ الشكر في مُقابلتها أعظمُ الشُكر وذلكَ هو العبادة. ولا شك إنَّ من أنعمَ علىٰ غيره فَشَكَرهُ فانَّ الشاكرَ لا يستّحقُ بذلكَ الشُكر شيئاً.

وأيضاً يلزِمُ أنَّ من ماتَ مرتّداً يُثاب ثوابَ المؤمن. والتالي باطلٌ، فالمُقدم مثله.

بيانُ الشرطية: إنَّ فعلَ الطَاعة السابق إنْ كانَ سبباً لإستحقاق الثَوابُ مُطلقاً،

وَجَبَ بَقاؤه بعد الرِدّة، لأنَّ الإحباط باطلٌ علىٰ ما سيأتي. وإنْ كـانَ سبباً بشرطِ الموافاة لزمَ انْ يحصل المعلولُ حالَ عدم العلّة، لا حالَ وجودُها.

لأنّا نُجيب عَن الأول: بانَّ نِعمَ الله تعالىٰ لا يخلو منها أحدٌ، ومع ذلك فانَّ أحداً من العُقلاء لا يجدُ في نفسه غضاضة من تلك النعم. والعِلمُ به ضروريّ.

وعن الثاني: إنَّ تكليف العبد الشُكر بالعبادة عقيبَ النِعمة عليه قبيحٌ، ولهذا فانَّ العُقلاء يذّمون من كلَّفَ غيره الشُكر علىٰ نعمةٍ أنعمها عليه، وقالوا إنَّه قد أبطلَ نعمه.

وعن الثالث: إنَّ الشرط ليسَ هو الموافاة، بل هو الإستمرارُ علىٰ فعلِ الطاعة، والموافاة دليلٌ علىٰ ذلك الإستمرارُ.

[٣/٢٣٨] *مسألة:* إتّفقَ أهلُ العَدل علىٰ إستحقاق العَاصي العِقاب بمعصيته، وخالفهُم في ذلك الأشاعرة.

ثم إختلفَ العَدلية، فقالت المُعتزلة، والزيدية، والقائلونَ بالوعيد، أنَّ العلمَ به عَقليّ.

وقالت المُرجئة، ومَن وافقها من الإمامية أنَّ العِلمَ به سَمعيّ.

إحتجّت المُعتزلة: بانَّ العاقلَ إذا علم أنَّه تعالىٰ كلَّفه، وعَلِمَ انَّه حَكيمٌ، علم أنَّه مريدٌ لفعله، والمُريدُ للفعل من غيره فاعلٌ لما يُقرّب الفَاعل من ذلك الفِعل ويُبعّده عن تركه. والعقابُ من الأسبابِ المُقرّبة للعَبد إلىٰ الفِعل، فهو واجبٌ في حكمته تعالىٰ. وأيضاً أوجَبَ علينا أفعالاً فأمّا أنْ يكون إيجابُها لأجل النَفع فيها، وهوَ باطلٌ بالنوافل، أو لأنَّ في تركها ضرراً وذلك هو المطلوب.

قالت المُرجئة: لم لا يكونُ العِقابُ مشتملاً علىٰ وجهٍ منْ وجُوه القُبح، ومعه لا يُمكنُ الجَزمُ بوجوبه.

والمُعتزلة ينفون هذا بأنَّ وجوه القُبح معلومة، لأنّا مكلفونَ بأجتنابها وهي بأسرها منفيةٌ هاهنا.

تذنيب: الثوابُ والعِقابُ إنّما يستحقانِ علىٰ الله تعالىٰ لأنه تعالىٰ هو المكلف

لا غير، وهو الذي جَعل هذه الأفعال شاقةً، وهو تعالىٰ المُختَّص بالقُدرة علىٰ إثابة المُكلف دائماً، فكان الإستحقاقُ عليه تعالىٰ.

وحَكى قاضي القُضاة عَن الشيخ أبي علي أنَّ العقابَ قد يُستَحق من غيره تعالىٰ، كما في القصاص لوليّ الدَم وهو عقوبة.

وهذا ضَعيف لأنَّ القِصاص إنَّما وجبَ شرعاً للمصلحة لا من جهة العَقل، ولهذا إذا تابَ القاتلُ وأُعتذر لا يسقط عنه القِصاص. ولأنَّ وليّ الدم لا مضرة عليه في قتل وليّه، فكيف يكون هو المُستّحقُ للعقوبة دون الأجنبي.

[٤] ***مسألة:*** إختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب، فقالتِ المُعتزلة أنَّه عقليٌّ. وذهبت المُرجئة إلىٰ أنَّه سَمعي.

احتجَّ الأولون بوجوه:

أحدها: أنَّ العلمَ بدوام الثواب والعقاب أدعىٰ إلىٰ فعل الواجب وترك القَبيح، فيكون أدخلُ في باب اللُطف، فيكون واجباً.

الثاني: أنَّه المَدحَ والذّم دائمان، فيكون الثوابُ والعقاب كذلك.

بيانُ الشرطية: إنَّ المَدح والذّم معلولا الطاعة، والمعصية وهما لا شكَ في دوامهما فالعِلّتان كالدائمتين، فالمعلولان الآخران أعني الثوابُ والعِقاب دائمان.

الثالث: أنَّ التفضّل الدائم قد يُستحسن، فلو لم يستّحق الثواب علىٰ الدوام لكان التفضل الدائم آثر عُند العقلاءِ من الثواب المُنقطع، فكانَ لا يحسنُ التكليف تعريضاً له، بل الأولىٰ انْ يكونَ قبيحاً لأنَّ وجه حُسن التكليف هو أنَّه تعريضٌ لمنافعٍ لا طريق إليها إلّا التكليف، فلو كانَ طريقاً إلىٰ ما فوقه لكانَ التكليفُ قبيحاً.

إعتَرضت المُرجئة علىٰ الأول: بانَّ العلمَ بجهة الحُسن لا يقتضي الوجوب لجواز إشتماله علىٰ نوع مفسدة. وقد مضىٰ هذا.

وعلىٰ الثاني: إنَّه كما قد يَحصل الحُسن والقُبح الموجبان للمدح والذّم، ولا يحصل الثواب والعقاب كما في حق الله تعالىٰ. فَلِمَ لا يجوز حُصولِ الحُسن والقُبح الموجبان للمَدح والذّم، ولا يحصلُ دوام الثواب والعقاب في حقّ العبيد؟

وعلىٰ الثالث: إنَّه قد يَحسن التكليف لأنَّ للنفع المُستَحق مزيةً علىٰ المُتفضل به، فجاز أنْ يختارَ المكلف التكليفَ لتلك المَزية.

وقد يُمكن الجواب عن هذه.

البَحثُ الثاني: في مسائل يَتعلّق بالثوابِ والعِقاب

[٥/٢٤٠] **مسألة:** يجوز توقف الثواب علىٰ شَرطٍ، لأنَّ العارف بالله تعالىٰ مطيعٌ لا يستحق ثواباً إلّا بشرط المَعرفة بالنبي (عليه السلام) والنظر في مُعجزته.

لا يُقال: الثوابُ انَّما يُستَحقُّ بالإيمان الذي هو مَعرفة الله تعالىٰ ومَعرفة رسوله، فلا يلزم أنْ يكون جَزاءُ الإيمان الذي هو مَعرفة الله تعالىٰ سبباً في الإستحقاق.

سلَّمنا لكن يجوزُ أنْ يُقال إنَّه عارفٌ ولكنه لا يستَحق ثواباً، لجواز أنَّه لم يُوقع المَعرفة علىٰ وجه القُربة، أو لم يوقعها لوجه وجوبها.

سَلَّمنا لكن لو تَوقف إستحقاقُ الثواب علىٰ شَرطٍ، لجاز توقُّف إستحقاقِ المَدح علىٰ شرطٍ. والتالي باطلٌ، لأنَّ العُقلاء يَمدحون علىٰ فعل الطّاعة من غير تأخير.

وبيان الشرطية: إنَّ المُقتضي لإستحقاق الثواب والمَدح هو الطاعة، فلو لَمْ تَكْفِ الطّاعة في إستحقاق الثواب، لم تكفِ في إستحقاق المَدح.

لأنّا نقول: كما يستَحق الثواب علىٰ مجموع الإيمان، فكذلك يَستحقُّ علىٰ أجزائه لأنَّ كل واحدٍ من تلك الأجزاء له مَدخلٌ في التأثير، لأنَّ من عَرِفَ الله تعالىٰ ومات فإنَّه يستَحق الثواب.

قوله: لا يستَحقُّ ثواباً لأنَّه لم يُوقعها علىٰ وجه القُربة.

قلنا: وقوع المَعرفة علىٰ وجه القُربة ممتنعٌ، فانّ مَنْ لا يعرف الله تعالىٰ لا يَتقربُ إليه.

قوله: لم يُوقعها لوجه وجوبها.

قلنا: وجه الوجوبُ في المَعرفة هي أنّها دافعةٌ للضّرر الحاصل من الخوف، ولا شك أنّ من خاف مِنْ ترك المَعرفة فإنّه يفعلُها لدفع ذلك الضرر. وأيضاً وجه وجوبِ المعرفة ليس له مدخلٌ في الاستحقاق، لأنَّ وجه الوجوب إمّا جلبُ النَفع أو دفع الضَرر، ومن فَعل الواجب لهذين لم يَستّحق المدح بل يذمّه العقلاء. ولأجل ذلك إتّفَقت العدّلية بأسرهم على أنّ من فعل لأجلها لم يستّحق الثواب.

قوله: المدح معلولٌ الطاعة ولا يتوقف، فلا يتوقفُ الثواب.

قلنا: أين دليل المُلازمة! فلا إستبعادَ في كَون أحد المَعلولين مَشروطاً دُون الآخر. وأيضاً فإنّه يجوز انْ يحصل أحدُ المعلولين دون الآخر، فالتوقفُ لأحدهما علىٰ شرطٍ أولي. فانَّه تعالىٰ يستّحقُ المَدح بالواجب ولايستّحقُ الثواب.

[٦/] *مسألة:* إختلفت المُعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب والعقاب، فقال بها مشايخُ بغداد وأنكره الباقون.

والقائلونَ بالموافاة اختلفوا فمنهُم مَنْ قال لا يثبت الإستحقاق بهما إلّا في الآخرة، وهو إذا وافىٰ العَبدُ بالطّاعة سليمةً إلىٰ دار الآخرة.

ومنهم من قال بل يثبت في حال الموت، وهو إذا وافى العبد بهما إلىٰ الموت.

ومنهم من قال بَلْ في حال الطّاعة أو المَعصية بشرط الموافاة. وهو إذا كان معلوم الحُكم منه أنّه لا يَحبط الطّاعة إلىٰ حالة الموت، أو لا يَقْدم علىٰ المعصية إلىٰ حالة الموت.

واحتجَّ المُشْتَرطون بانَّ ثواب الإيمان دائمٌ، فلو لم يتوقف علىٰ الموافاة لكانَ المُرتّد إما أنْ يستّحق العقاب الدائم مع إستحقاق دَوام الثَواب وهو باطلٌ. أو يكونَ أحدُهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب.

وأحتجَّ النافون بانَّ حُسن المَدح والذَّم علىٰ الطّاعة والمَعصية غير متوقفٍ فكذلك الثوابُ والعقاب.

[٧] *مسألة:* إعلم أنّه يُطلق علىٰ الذَنب أنّه صغيرٌ وأنّه كبيرٌ، إمّا علىٰ الاطلاق أو باعتبار الطاعة والمَعصية.

فالذنب الصغير مطلقاً هو الذي ينقص عقابه عن ثواب فاعله، أو يساويه في كل وقتٍ. وانَّما قلنا في كل وقتٍ لأنَّه إذا أختلفت به الحالُ فكانَ يزيدُ عقابه علىٰ ثوابه أو يساويه في وقتٍ وينقص عنه في وقتٍ، لمْ يَجز إطلاقُ الوصفِ فيه بانَّه صغيرٌ بل ينبغي انَّه يفيد تلك الحال.

والكبيرُ في مقابله، وهو ما يزيد عقابه في كلّ وقتٍ علىٰ ثواب فاعله. والتقييدُ بكلّ وقتٍ لما ذكرناه أولاً. وأما اذا وُجِدَ في مقابله الطّاعة والمَعصيّة فالذنبُ الصَغير هو الذي ينقصُ عقابه فى كل وقتٍ عن ثواب تلك الطاعة أو عقابُ تلك المعصية. وكذلك إذا قيل هذاكبيرٌ في جنب هذه الطاعة، أو في جنب هذه المعصية، أي يزيدُ عقابُه علىٰ ثوابها، أو علىٰ عقابها في كلّ وقتٍ.

البحثُ الثالث: في الإحباطِ والتَكفير

لا خلافَ بين المُسلمين في أنَّ الكفر يزيل إستحقاق ثواب الطّاعاتِ السابقة، والإيمان يُزيلُ إستحقاق العقاب السابق. وإنّما الخلافُ في أنَّه هل يجوز إجتماع إستحقاق الثواب والعقاب من غير انْ يَحبط أحدهما الآخر أم لا؟

وقبل الخوض في ذلك، فاعلم إنَّ الاحباطُ يُراد به خروج الثواب والمدح المستَّحقين [بثوابٍ ومدح][1] عن كونهما مُستحقين بذّمٍ وعقابٍ أكثر منهما لفاعل الطّاعة والتكفير، وهو خُروج الذَّم والعِقاب عن كَونهما مُستَحَقين بثوابٍ ومدحٍ لفاعل الصَغير.

اذا عرفتَ هذا فنقول: جُمهور المُعتزلة علىٰ أنَّه لا يمكن إجتماع الإستحقاقين.

والحَقّ عندي خلافه، ويدلّ عليه قوله تعالىٰ ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَةٍ خَيْراً**

---

(١) زيادة في خ٣.

يَرهُ ومَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرةٍ شَرّاً يَرَه﴾[1] وقوله تعالىٰ: **﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجزَ بِه﴾**[2].

وأعلم أنَّ المكلف اذا فعلَ فعلاً يستّحق به خمسة أجزاء من الثوابُ، ثُمّ فَعلَ فعلاً استّحق به خمسة أجزاء من العقاب، فالطّاري إمَّا أنْ يَحبط الأول ولا يزول هو في نفسه وهو قولٌ بالإِحباط، أو يُحبِطُ الأول ويزولُ هو أيضاً، وهو قولُ أبي هاشم في الموازنة.

وأُبطلَ قول أبي عليّ بوجوهٍ:

أحدها: إنَّ التنافي إمَّا أنْ يكونَ بين الطاعة والمعصية، أو بين الثواب والعقاب، والأولُ باطلٌ لانَّ أحدهما مفقودٌ عند وجود الثاني.

والثاني باطلٌ أيضاً، لانَّ الثوابَ والعقابَ في حال المُنافاة يكونان معدومين، ولا تنافي في المعدومات.

وثانيها: إنَّ مَنْ زادت حَسناتُه علىٰ سيئاته يلزمُ أنْ يكونَ عند العُقلاء بمنزلة مَنْ لم يحصل منه إساءة، وكذلك بالعَكس. وإنْ تساويا لزَم انْ يكون بمنزلة من لم يحصلُ منه الإِساءة والإِحسانْ. وكلُ ذلك باطلٌ بالضرورة.

وثالثها: إنَّ الثوابَ والعقاب إمّا انْ يكونا متنافيين أو لا، والثاني يفيدُ المطلوب. وعلىٰ تقدير الأولُ لا ينفي أحدهما الآخر لأنَّ المنافاة من الطرفين، فلم يكن الطارئ بأنْ نُزيل الباقي أولىٰ من أنْ يمنع الباقي الطارئ من الوجود.

وأُبطلَ قولُ أبى هاشم بانَّ من فعل خمسة أجزاء من الثواب عقيب عَشرة أجزاء مِن العقاب فَلَيس زوالُ احدى الخَمْسَتَين بالخَمْسَة المتأخّرة أولىٰ من الأُخرىٰ. ولأنَّ زوال خمسة أجزاء الثواب بخمسة أجزاء من العقاب، يَستَلزمُ القولَ بكون المغلوبُ غالباً، أو بكون كلّ واحدٍ منهما يُعدَم ويوجَد دفعةً واحدةً، وهو محالٌ.

---

(١) الزلزلة: ٧ و ٨.

(٢) النساء: ١٢٣.

حُجّة المُعتزلة وجهان:

الأول: قالوا لو لم يكن القولُ بالإحباط حقّاً إما عند زيادته ـ كما هو مذهبُ القائلين بالمُوازنة ـ أو عندَ تأخره ـ كما هو مذهبُ القائلين بالمُوافاة ـ كان الإستحقاقان باقيين، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله. والمُلازمة ظاهرةٌ.

وبيانُ بُطلان التالي: أنّ إيصال الثواب والعِقاب إلىٰ المُكلف، وإمّا أنْ يكونا في حالةٍ واحدة وهو محالٌ، لأنّ الثواب يجبُ خلوصه من الشوائب وكذلك العقابُ. وإمّا أنْ يكونا في وقتين، فيجبُ تقدم أحدهما ويوجد الآخر عقيبه، وذلك باطلٌ لأنَّ كلّ واحد مُنهما دائم.

الثاني يلزمُ حُسنُ ذمّ من أحسنَ إلينا بأعظم ما يمكن انْ يكونَ من الإحسان علىٰ أقلّ ضرر صَدر منه، واللازم باطلٌ فالملزوم مثله.

والجوابُ عن الأول: أنّه مبني علىٰ دَوام عقاب الفاسق، وهو باطلٌ بما يأتي.

وعن الثاني: بالمنع من قُبح الذّم، بل يَحسُن مَدحه علىٰ الإحسان وذَّمه علىٰ ذلك القبيح.

البحثُ الرابع: في أنَّ عِقَابَ الفَاسقِ مُنقَطعٌ

خالف في ذلك الوَعيديّة. ولنا في ذلك العَقلُ والنَقلُ.

أمَّا العقل فمن وجوهٍ.

أحدها: أنَّ القول بخلُود الفاسِق ظلمٌ فلا يصدُر عنه تعالىٰ.

بيانُ الصُغرىٰ: إنَّ القول بالإحباط باطلٌ علىٰ ما بيّنا، فالفاسقُ مُستَحقٌ للثواب بطاعته وإيمانه، فلابدَّ من إيصاله إليه ولا يُمكنُ ذلك قَبل العقابُ إجماعاً، فوجبَ انْ يكون بعد العِقاب، وذلك هو المَطلوب.

وثانيها: إنَّ القولَ بخلود الفاسق يؤدّي إلىٰ مَحالٍ وهو مُساواته لحال الكافر مع إختلاف معاصيهما في العِظم، ومَع اقتران الإيمان بالفسق، وإنفكاكه عن الكفر.

وثالثها: أنّه يقبحُ من الحكيم أنْ يعبده الإنسان مائة سنة، ثمَّ يفسق مرةً واحدةً

فيحبطُ تلك الطّاعات بأسرها.

ورابعها: إنَّ معصية الفاسق مُتناهيةٌ فلا يستّحق بها عقاباً لا يتناهىٰ، ولا ينتقض ذلك بالكفر الذي هو أعظمُ المعاصي المُساوي لما لا يتناهي منها.

وأما المنقول: فآياتٍ منها قوله تعالي **﴿يا مَعْشَر الجِنَّ قَدْ اسْتَكْثَرتُم مِنَ الأنس﴾** إلىٰ قوله: **﴿قال النّارُ مَثْواكُم خالِديْنَ فِيها إلّا ما شاءَ الله﴾**[1] فاستثنىٰ مِنَ الخُلود ما شاء الله، وليس إلّا أوقاتُ الخروج منها.

اعترضوا علىٰ هذه بوجهين:

الأول: إنَّ هذه عامةٌ في الفُسّاق والكفّار، فتخصيصُ الإستثناءِ بأحدهما دون الآخر لا لمخصصٍ.

الثاني: إنّه يَحتمل الإستثناء ما قَبل الدخول. وهذان ضعيفان، أما الأولُ فالتخصيصُ مُستفادٌ من الأدلّة الدّالةُ على إستحقاق الفاسق الثواب.

وأما الثاني: فلأنّ الخلُود إنّما يكون بعد الدّخول، فالاستشفاءِ لو صُرف علىٰ ما قبله لزم الإضمارُ من غَير فائدة، والقبحُ في اللفظ.

ومنها: قوله تعالىٰ **﴿ما لنَا لَا نَرىٰ رِجالاً كُنّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الأشرار﴾**[2]، وهذا لا يكونُ إلّا اذا فقدوا قوماً خرجوا منها.

ومنها: قوله تعالىٰ **﴿خَالِدِيْنَ فِيها ما دامَت السَّموات وَالأرضُ إلّا ما شاء رَبُّك﴾**[3]، وهما غير دائمين فالمُعلّق عليها كذلك. وأيضاً الإستثناءُ دليلٌ علىٰ خروجهم من النّار.

وأيضاً فقد رُويت أحاديثُ كثيرة بالغةً حدّ التواتر أنَّ الله تعالىٰ يُخرجُ من النار قوماً بعدما صاروا حميماً.

---

(١) الأنعام: ١٢٨.

(٢) ص: ٦٢.

(٣) هود: ١٠٧.

وأحتجّت الوَعيديّة بالعقل والنقل:

أمّا العَقلُ: فهو أنَّ الفساق لو أُخرجوا من النار فامّا انْ يدخلوا الجنّة أو لا. والثاني باطلٌ إجماعاً. والأولُ إمّا ان يثابوا أو لا والأوّل اما أن يثابوا تفضّلاً أو إستحقاقاً. والأول باطلٌ إجماعاً والثاني باطلٌ بالإحباط. والثاني أيضاً باطلٌ بالإجماع.

وأما النَقلُ: فالآيات الدالة علىٰ الخلود من قوله تعالى **﴿وَمَنْ يَعْصِ الله وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدّ حُدُودَه يُدخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها﴾**[1].

ومن قوله تعالىٰ: **﴿وَمَنْ يَقْتُل مؤمِناً مُتَعَمِداً﴾**[2].

ومن قوله: **﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَب سَيئةً وأحاطَتْ بِهِ خَطِيئتُهُ﴾**[3].

والخُلودُ هو الدوامُ بالنَّقل عن أهلِ اللُّغة.

وبقوله: **﴿وَمَا جَعَلنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الخُلدْ﴾**[4]، وبانّه يتأكد بالدَّوام لقوله تعالىٰ: **﴿خالِدين فيها أبداً﴾**[5] وباستثناءِ ايُ وقتٍ شئنا منه. والإستثناء يُخرجُ من الكلام ما لولاه لوجَب دخوله فيه، لأنّه كذلك في أسماء العدد إتفاقاً فيكونُ مطلقاً كذلك، وإلّا لزم الإشتراكُ أو المجاز، وكلاهما باطلٌ.

والجوابُ عن العقلي: أنّه مبني علىٰ الإحباط وقد أبطلناه.

وعن الآيات من وجهين:

الأول: لا نُسلّم أنَّ الخلودَ موضوعٌ للدوام، وما ذكرتموه لا يدلُّ عليه، أقصىٰ ما في الباب أنّه قد أُريد به الدّوام في بعض المواضع، وذلك لايدلُّ علىٰ انّه موضوع له، لجوازْ أنْ يكونَ موضوعاً للقدر المُشترك بين المَكث المُتطاول من غير دوامه وبينه

---

(١) النساء: ١٤.

(٢) النساء: ٩٣.

(٣) البقرة: ٨١.

(٤) الأنبياء: ٣٤.

(٥) النساء: ١٢٢.

وبين الدَّوام، وهذا أولىٰ لأنَّه قد إستُعمل فيكلِ واحدٍ من المَعنيين.

والإشتراك والمجاز منتفيان.

ثمَّ إنَّا نعارضهم بآيات الخُلود في الوَعد من قوله تعالىٰ **﴿وَالذيْنَ آمَنُوا وَعَمِلوا الصالحاتْ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إلا وُسْعَها أُولئك أصحابُ الجَنّة هُمْ فِيها خالِدين﴾**[1].

الثاني: المَنعُ من عموم لفظ مِنْ هاهنا، إمّا بالمنع من كونها كذلك في أصل اللُغة كما هو مذهب المنكرين للعموم، أو مذهب المعترفين به المُنكرين لكونه هذا الصيغة من صيغه. وامّا المنعُ كونها هاهنا كذلك جمعاً بين الأدلة.

[٨/] ***مسألة***: إتّفق المسلمون علىٰ أنَّ الكافر المُعاند مخلدٌ، امَّا الكافر الذي بالغ في الإجتهاد ولم يصل إلىٰ الحَقّ فقد اتفقُوا علىٰ انَّه كذلك إلّا الجاحظ والعَنبري فانهما قالا إنَّه معذورٌ لقوله تعالى: **﴿ما جُعلَ عليكم في الدّين مِنْ حَرَجٍ﴾**[2].

وهذا المرادُ عندي باطلٌ أمّا أولاً: فلمخالفة الإجماع.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ البالغَ في الاجتهاد إمّا أنْ يَصل، أو يموت على الطَلب وكلاهما ناجيان. ومحالٌ أنْ يُؤدّي الإجتهاد إلىٰ الكفر. والكافر إن قلدَّ كافراً، أو كان جاهلاً جهلاً مركباً، كانَ مُقصّراً علىٰ التقديرين. وقوله تعالى: **﴿ما جُعِلَ عَلَيْكُمْ فِي الدّين مِنْ حَرَجٍ﴾**[3] ليس علىٰ عمومه.

البَحثُ الخامس: فيما يَسقط به العقابُ:

وهو ثلاثة أشياء: العَفو، والتوبة، والشفاعة.

فهاهنا ثلاثة مقاصد:

---

(١) الأعراف: ٤٢.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) الحج: ٧٨.

الأول في العَفو:

إتَّفقت المُعتزلة علىٰ أنّه لا يجوز العَفو إبتداءً عن أصحاب الكبائر سمعاً، واختلفوا في جوازه عقلاً، فذهبَ البَغداديّون إلىٰ أنّه لا يجوز. وذهبَ البصريون إلىٰ جوازه. وذهبت الأمامية إلىٰ جوازه عقلاً وسمعاً.

امّا عقلاً فلأنَّ العَفو إحسانٌ فيكون حَسَناً. والمقدمتان قطعيتان. ولأنّه حقّه، وفي استيفائه ضررٌ علىٰ المكلف فلا مَضرّة عليه تعالىٰ في اسقاطه، فيكونُ إسقاطه حَسناً قطعاً.

لا يقال: العِلمُ بالعَفو اغراءٌ بالقَبيح، فيكونُ العفو قبيحاً. ولأنَّ العفو مع الوَعيد كذبٌ.

لأنا نقول: العَفو ليس بقطعي فلا يكون إغراءً بالقبيح، [كما انَّ المكلف يَسقط بتوبته العقابُ، مع أنَّ التوبة ليست إغراءً بالقبيح][1] لأنها ليست متيقنة الحُصول.

وأمّا الوعيد فمعارض بآيات الوَعد.

وأمّا النقل فوجوه:

أحدها: قوله تعالىٰ: **﴿إنْ الله لا يَغفرُ أنْ يُشرَك به ويغفرُ ما دُونَ ذلِكَ﴾**[2]

فنقول: هذا الغُفران إمّا انْ يكون مع التوبة أو بدونها. والأولُ باطلٌ للإجماع بانّ الشرك مغفورٌ مع التوبة، فالثاني حقّ. ولا يمكن أنْ يقال إنّ عدم غُفران الشِرك مع عَدم التوبة، وغفرانُ ما دونِ ذلك بها، لخروج الكلام عن النظم الصحيح. لا يبقي للفضل معنىً. ولأنَّ الغفران مع التوبة واجبٌ فلا يجوز تعلقه بالمشيئة.

لا يقال: الغفرانُ هو السَترُ لا الإسقاط. وتحقيق الغُفرانِ في حَقّ صاحب الذنب تأخيرُ عقوبته إلىٰ يوم القيامة، وتحقيقُ عدمه في حَقّ الكافر هو تعجيلها. وتحقيقُ هذا التأويل ما قبل الآية من قوله: **﴿يا أيّها الذين اُوتوا الكتابَ آمنوا بما انَّزلنا**

---

(١) زيادة في خ٢ و ٣.

(٢) النساء: ٤٨.

مُصدّقاً لما معكم من قبل ان نَطْمِسَ وُجُوْهاً فَنردّها علىٰ أدبارها أو نَلعَنَهُم كما لعنا أصحابِ السَّبت﴾[١] ثم عقّب بعد ذلك بقوله **﴿انَّ الله لا يَغْفِرُ أنْ يُشرَك به﴾**[٢]، التقدير إنْ لم تؤمنوا فعلنا بكم كما فعلنا بأصحاب السَّبت[٣] من طَمْس الوجوه والمَسْخ.

سلّمنا أنَّ المراد السقوط، لكن يُحتمل أنْ يكون السقوط إشارة إلىٰ بعض أنواع العقاب لا إلىٰ جميع انواعه.

ونحن نقول بذلك فانّ عقاب الكافر أزيدُ من عقاب الفاسق، فيحتملُ أنْ يكونَ الساقط ذلك القدرُ الزايد من العقاب.

لأنّا نجيبُ عن الأول: بوقوع الإجماع علىٰ أنَّ المراد بالغُفران هاهنا السقوط، فانَّ الوعيديّة تأولّوا ذلك بالتائب، أو بمن زاد ثوابُه علىٰ عقابه. والتفضيليّة حملوا ذلك علىٰ المُصرّ. فَعُلِمَ أنهم إتّفقوا علىٰ أنَّ المُراد بالغُفران السُقوط.

وعن الثاني: إنَّ المُراد سقوط جميع أنواع العِقاب، وإلّا لما بقي فرقٌ بين الكافر والفاسق، فانّ الكافر لا يمكن انْ يُعذَّب بجميع أنواع العَذاب.

وثانيها: قوله تعالىٰ **﴿وإنّ رَبّك لذُو مَغفرةٍ للناسِ عَلىٰ ظُلمهمْ﴾**[٤]، وعلىٰ يدلُ علىٰ الحال فأثبت المغفرة حالة الظُلم، وذلك هو المطلوب، تُرِكَ العمل به في حقّ الكافر فيبقي الباقي علىٰ الأصل.

وثالثها: قوله تعالىٰ **﴿قُلْ يا عِبادِيّ الذيْنَ أسرَفُوا عَلىٰ أنفُسِهم لا تَقنطُوا مِنْ رَحْمَة الله إنّ الله يَغْفرُ الذُنُوبَ جَمِيْعاً﴾**[٥]، تُرِكَ العَملُ به في الكافر للأجماع فيبقي الباقي علىٰ عُمومه.

---

(١) النساء: ٤٧.

(٢) النساء: ٤٨.

(٣) في خ ١ (الكتاب).

(٤) الرعد: ٦.

(٥) الزمر: ٥٣.

ورابعها: إتّفقت الأمّة علىٰ وجوب الشّفاعة وتأثيرها في إسقاط العِقاب علىٰ ما يأتي.

وخامسها: إتّفقت الأمّةُ علىٰ أنَّ الله تعالىٰ يعفو عن العباد، ونطقَ القرآنُ بذلك، ولا شك أنّ إسقاط العقاب عن أصحاب الصَغائر مطلقاً، وعن أصحاب الكبائر بعد التوبة واجبٌ، فلا يكون عفواً باسقاط عقابهما، فوجبَ أنْ يكون باسقاط العِقاب عن صاحب الكبيرة قبل التوبة.

احتجَّ المخالفُ بوجوهٍ:

الأولِ: إنَّ العقابَ لطفٌ، فيكونُ اسقاطه قبيحاً.

الثاني: قوله تعالى **﴿وَمن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ ويَتعدَّ حُدُوْدَهُ يُدخِلْهُ ناراً خالِداً فيها﴾**[١].

وقوله: **﴿وَمَنْ يَعْمَلُ سُوءً يُجزَ بِه﴾**[٢] وقوله: **﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْه عَذاباً كبيراً﴾**[٣].

وقوله: **﴿وَمَنْ يَعْمَلُ مِثْقالَ ذَرَةٍ شَرَّاً يَرَه﴾**[٤].

وقوله: **﴿وَمَنْ يَقْتُلُ مُؤمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤه جَهَنّم خالِداً فِيها﴾**[٥]. ولفظة مَنْ للعموم.

الثالث: قوله تعالىٰ: **﴿إنّ الأبرارَ لَفي نَعِيْمٍ وإنَّ الفُجّار لَفي جَحِيمٍ﴾**[٦].

وجه الإستدلال: أنَّ الإسم المُحلّىٰ باللام إنْ قلنا بعمومه كما هو مذهب أبي علي، ثبتَ المطلوب. وإنْ لم نقل كما هو مذهب أبي هاشم قلنا إنَّ هذه الآية خرجت

---

(١) النساء: ١٤.

(٢) النساء: ١٢٣.

(٣) الفرقان: ١٩.

(٤) الزلزلة: ٨.

(٥) النساء: ٩٣.

(٦) الانفطار: ١٤.

مخرجَ الزَجر عن الفجور، فيكون هذا الحكم مُترتباً علىٰ الفجور، فيكونُ الفُجورُ علةً، فيلزُم العموم أيضاً.

والجواب عن الأول: يَنْتَقِضُ ما ذكرتم بوجوب إسقاطه بالتوبة.

ثم الجواب الحقيقي: أنَّ تجويز العقاب لطفٌ، وذلك حاصلٌ علىٰ تقدير القول بالعَفو، فانَّ الفاسق لا يقطعُ بحصول العَفو.

وعن الوجهين الآخرين: بأنَّ هذه الآيات مشروطةٌ بعدم العَفو، كما أنَّها مشروطة بعدم التوبة إتفاقاً، وذلك للجمع بين آيات الوعيد والوعد. وأيضاً المُعارضة بآيات الوَعد. وأيضاً، بالمنع من العموم.

ولو سُلِّم أنَّها موضوعة له لكنّها غير موضوعةٍ له قطعاً، ولو كان كذلك لكنّها غير مُرادٍ منها العمومَ قطعاً.

المَقصدُ الثاني: في التَّوبة

وقد حدَّ أبو هاشم التّوبة بأنَّها النَدمُ علىٰ المعصية، والعَزمُ علىٰ ترك المعاودة، لأنَّ التّوبة بَذْلُ الوسع، ولا يكون الشخص باذلاً بوسعه إلّا اذا عزم علىٰ ترك المُعاودة مع ندمه علىٰ السالف. وجماعة جَعلوا العزم علىٰ ترك المُعاودة شرطاً فيها لا جزاءً، ومحمود لمْ يجعله شرطاً ولا جزاءً.

[٩/أ] *مسألة:* التّوبة إنْ كانت من فعل القَبيح المُتَضمنْ لإيصال الضَرر إلىٰ الغَير، فإنَّ كان ظلماً وما أشبهُه من القَذف وغيره، فانّها لا تصحُّ قبل الخروج إلىٰ المظلومين من حقوقهم، أو إلىٰ ورثتهم، أو الاستيتاب من المظلومين. وان لم يتمكن في الحال من ذلك عزم علىٰ ادائه متى أمكن. وانْ كان إضلالاً فلا يصحُّ التّوبة إلاّ بعد أنْ يبيّن لمن أضلّه بُطلان قوله، وإنْ لم يتضمن بالقبيح إيصال الضَرر إلىٰ الغير كفىٰ في التوبة الندمُ والعَزمُ. وإنْ كانت من اخلالٍ بواجبٍ وكانَ يصحُّ أداؤه في كل وقتٍ كالزكاة لم تصحَّ إلّا بعد أدائه مع المُكْنة. وإنْ إختَّص بوقتٍ وكانَ مما يصحّ قضاؤه كالصلاة لم تصحّ إلّا بعد الأشتغال في القضاء مع المكنة. وإنْ لم يكن مما يصحُّ قضاؤه كالعيد كفي الندمُ

والعزمُ.

وأعلم أنَّ التّوبة انَّما تصحّ عن القُبح اذا وقعت ندماً عليه لأجل قُبحه، وهذا ظاهرٌ فانَّ جهة القُبح جهة صرفٍ، ولأنَّ من تابَ عن الخَمر لأجل ضرره به لا يُعدُّ تائباً، وكذلك من ترك القبيح للخوف من النّار، ولولا خوفه منها لفعله فانَّ توبته غيرُ صحيحة. وكذا القول في ترك الواجب.

ومن النّاسَ من قال يجبُ أنْ يَنْدَم علىٰ القَبيح لقُبحه، ولوجه قبحه.

ويّتفرع علىٰ هذا الخلاف *مسألة*: هي أنَّ التّوبة هل تصح من قبيحٌ دون قبيحٍ أم لا؟ [١٠/٢٤٥]

ذهب أبو علي إلىٰ جوازه وأدّعىٰ الإجماعُ عليه.

وذهب أبو هاشم إلىٰ المَنع منه. وحكى قاضي القُضاة قول أبي هاشم عن أمير المُؤمنين(عليه السلام) وعن أولاده كعلي بن موسىٰ الرضا(عليه السلام).

حُجة أبي هاشم: أنَّ القبيح إنَّما تُرك لقبحه، فيجب تَركُ ما ساواه في العلّة كمن يقول: (لا آكلُ الرّمانةَ لحموضتها)، فانَّه يجبُ أنْ لا يأكلَ كُلَّ رمانةٍ حامضةٍ.

واحتج أبو علي بانَّ الإتيان بواجبٍ دون واجب صحيحٌ إجماعاً، فانَّ من صامَ ولم يُصلِّ، صحّ صومُه [وكذا التّوبة عن قبيح دونٍ قبيح مثله][(١)].

وبيان الشرطية: إنّه كما يجب التوبة من القَبيح لقُبحه، وكذلك إنَّما يجبُ فعل الواجب لوجوبه. فان لزم من اشتراك القبائح في العلّة ألا تصحّ التّوبة من البَعض، لَزم من اشتراك الواجبات في العلة ألا يصحَّ البَعضُ.

قال أبو هاشم: الفرق واقعٌ بين الفِعل والترك، فانَّ تاركَ الرُّمانة للحُموضة ترك الجميع، والأكلُ لها للحموضة أكلاً للجميع.

وهذا المثالُ باطلٌ لأنَّ المانع من الأكل في صورة الترك هو الحُموضة فلذلك وجب العموم. وامَّا في صورة الفِعل فَليس المُقتضي للأكل هو الحموضة لا غير بل

---

(١) زيادة في خ٣.

مع دواعٍ فلا يجبُ العُموم.

وأعلم أنَّ ما قال أبو هاشم لازمٌ ولا خلاص عنه، إلّا بالقول بانَّ التّوبة إنّما تَجبُ عن القبيح لقُبحه ولوجه قُبحه، ولا شك في أنَّ القبائِح لا تتشابه في وجوه القُبح، وإنْ تشابهتْ في القُبح.

وألزموا أبا هاشم خَرق الإجماع في صورة اليهودي اذا سَرق جبَّةً وتاب عن اليهودية، ولم يَتُبْ عن السرقة فانَّ توبته مقبولةٌ إجماعاً.

[١١/١] **مسألة**: التّوبة واجبةٌ إمّا عن الكبائر فلأنّها دافعة للضرر الذي هو العقاب فتكونُ واجبة.

وامّا مطلقاً فبالسمع كقوله تعالىٰ **﴿تُوبوا إلىٰ الله تَوبَةً نَصوحاً﴾**[١] وما عُلم من دين الأنبياء (عليهم السلام) من وجوبُ التّوبة.

وأختلفوا في المعصية اذا تاب عنها ثم ذكرها من بَعدُ هل يَجبُ التّوبة عنها، قالَ أبو هاشم لا يجبُ، وأوجبُه آخرون.

حُجّة أبي هاشم أنَّ الواجبَ قد فُعِل فيسقُط التعبّد به.

وإحتجَّ الآخرون بانّه إذا ذكرها فانْ وجد من نفسه الإستمرار عليها، وذلك لا يكون إلّا بتجديد التّوبة فيكونُ تجديدها واجباً. وإنْ لم يَجدْ وجبَ تجديدها لأنَّ الآتي بالتّوبة لا يعلمُ سقوط العقاب بها فيجبُ تجديدها وفي هذا ضعف.

[١٢/١] **مسألة**: ذهبت المُعتزلة إلىٰ أنَّ سقوط العقاب عند التّوبة واجبٌ، وقالت المُرجئة انّه تفضلٌ.

إحتجَّت المُعتزلة بوجهين الأول: إنَّ القولَ بعدم سقوط العقاب يَقتضي قُبح التكليف في حقّ العاصي، لأنّه إنّما يَحسنُ توصلاً إلىٰ الثواب، والثوابُ لا يجامعُ استحقاق العقاب، فلو لم يكن له طريقٌ إلىٰ التّخلص من العقاب لَقُبحَ تكليف.

الثاني: إنّه يجبُ سقوط الذّم عَقيب التّوبة، فيجبُ سقوط العقاب الذي هو

---

(١) التحريم: ٨.

المَعلول الآخر.

أما الأول: فلأنَّ من أساء إلىٰ غيره وإعتَذَر اليه وعرف صِدقَ إعتذاره، وجبَ عليه أنْ يُسقِطَ ذَمّه علىٰ تلك الإساءة، ومتى ذَمّه ذمَّهُ العُقلاء.

وأمّا الثاني: فلأنَّ المُقتضي لهما معاً المَعصية، فلمّا سقط الذّمُ علمنا انّها خَرجت عن التأثير في استحقاق العقاب.

إعترض عليهم في الأول: بأنَّ له طريقاً غير التّوبة وهي العَفو وإستكثارُه من الطاعات علىٰ رأيهم بحيث يَزيد ثوابه علىٰ عقابه فيَسقط عقابُه.

ومع تسليم عَدم الطريق بمنع عدم إستحقاق الثواب والعِقاب، فانَّ العِقاب عندنا منقطعٌ.

وفي الثاني: بالمَنع من وجوب قَبول الإعتذار، ولو سُلّم فالقياس علىٰ الشاهد غير متينٍ، مع انّه منقوضٌ بأنْ القَبيح يقتضي الذّمِ ولا يقتضي العقاب كما في حقّه تعالىٰ، فَلِم لا يخرج القبيح عن مؤثريته في إستحقاق الذّم شاهداً، ولا يخرج عن مؤثريته في إستحقاق العقاب؟

إحتجَّ الآخرون: بانَّ وجوب السقوط إنْ كان لوجوب القبول، وجبَ أنْ يكونَ مَن أساءَ إلىٰ غيره بأعظم الإساءات ثم إعتذر إليه ولم يَقبل إعتذاره يذمّهُ العقلاء، وليس كذلك. وإنْ كان لأنَّ الثوابُ المستحق بها أكثرُ من العقاب بها فهو باطلٌ لما مرّ من إبطال التحابط.

والأوائل قالوا: إنَّ التعلق بالجسمانيات مما يوجبُ التَعذيب لإشتغال النفس بها عن المعقولات المُلائمة لها، فالتّوبةُ ندمٌ علىٰ ذلك التَعلق، وإقلاعٌ عنه فهو مُسقطٌ للعِقاب، لأنّه لا تدلُّ علىٰ التفات النفس إلىٰ المعقولات.

[١٣/٢٤٨] *مسألة:* ذهبَ الشيوخ إلىٰ أنَّ التوبة مُسقطة للعقاب لذاتها، وذهبَ قومٌ إلىٰ انّها مسقطةٌ له بكثرة ثوابها.

احتج المشايخ بأنَّ من أساء وبالغ في الإعتذار قَبح ذمُّه لا لكثرة إستحقاق المَدح بالإعتذار، لأنّه لو كان كذلك لكانَ ذلك بالإحسان إليه بعد الإساءة، فكانَ

يجب أنْ لا يسقط الذَّم إلّا بالإحسان، فلما سقط مطلقاً علمنا انّها مُسقطة بنفسها.

واحتجَّ المخالف بأنّها لو أسقطت العقاب بنفسها لأسقطته في الدار الآخرة.

والجوابُ: المعارضة، فإنها لو أسقطته بكثرة الثواب لأسقطته في الدار الآخرة.

لا يقال: لا إستحقاق بها في الدار الآخرة لأنّه مُلجاءٌ إليها.

لانا نقول: فلا يستّحقُ سُقوط العقاب بها لأنّه مُلجاءٌ إليها، لأنّه نادمٌ علىٰ المَعصية لا لقبحها.

المقصدُ الثالث: في الشفاعة

إتّفق المسلمون علىٰ ثبوت الشفاعة لنبينا (صلىٰ الله عليه وآله) وأختلفوا، فذهبت المُعتزلة إلىٰ أنَّ الشفاعة إنّما هي للمؤمنين في زيادة المنافع، وذهبَ غيرهم إلىٰ أنّها تكون للفساق في سقوط عقابهم.

وهو الحقُّ عندي لوجوهٍ.

أحدها: إنَّ الشفاعة لا تُفهَم إلّا في إسقاط العقاب.

الثاني: إنَّ طلب المَنافع للغير لو كانَ شفاعةً لكنّا شافِعين في الرَسول(صلى الله عليه وآله).

لا يقال: الرتبة مُعتبرةٌ بين الشافع، والمشفوع فيه.

لأنّا نقول: لو إعتُبِرتْ بينهما لأعتُبرت بين الشافع، والمشفوع. إليه، والتالي باطلٌ لأنَّ النبي(صلىٰ الله عليه وآله) شَفّع إلىٰ بُريرة وهي أخفضُ منه.

الثالث: ما نُقل عنه(عليه السلام) من قوله **[إدَّخَرْتُ شَفاعتي لأهلِ الكبائر من أُمتي]**[1].

الرابع: إنَّ الشَفاعة إنّما هي للمُحتاج الذي هو الفاسق، امَّا المُستغني فالشَفاعة

---

(١) سنن ابن ماجة: كتاب الزهد، حديث رقم ٤٣١٠.
مسند أحمد بن حنبل: ٢١٣/٣.
كنز العمال: ج ١٤/حديث ٣٩٠٥٥، ٣٩٧٥١.

له عبثٌ.

واحتجّوا بقوله تعالىٰ ﴿ما لِلظّالمينَ مِنْ حَميمٍ ولا شَفيعٍ يُطاع﴾[١]. وبقوله تعالى ﴿وما لِلظّالِمينَ مِنْ أنصار﴾[٢].

والجوابُ: المَنعُ من العموم، والحمل علىٰ الكافرين جمعاً بين الأدلّة. ولأنَّ نفي الشَفيع المُطاع لا يستلزم نفي مُطلق الشفيع، لأنَّ المَفهوم من المُطاع الشَفيعُ الذي يكون فوق المَشفوع إليه ولا أحدَ فوقه تعالى. والناصرُ يُطلق علىٰ المغالبُ المدافع، وهو منتفٍ بخلاف الشافع.

---

(١) غافر: ١٨.

(٢) البقرة: ٢٧٠.

المَنهجُ الحادي عَشَر

في الأسماءِ والأحكام

إختَلف الناسُ في الإيمان، فذهبتِ الإماميةُ إلىٰ أنّه المَعرفةُ، وهو مـذهبُ جُهَم بن صفوان، ويُميل إليه أبو الحسن الأشعري.

وذهبت الأشعرية إلىٰ أنّه عبارة عن التَّصديق.

وذهبت الكَرامية إلىٰ أنّه عبارة عن التَّلفظ بالشهادتين.

وذهبَ الجُبَّائيان وأتباعهما إلىٰ أنّه عبارة عن فِعل الواجبات والإِجتناب عن المُحرّمات.

وذهبَ القاضي عـبدالجبّار، وأبـو الهُـذيل العـلّاف إلىٰ أنّـه اسـمٌ لجـميع الطاعات، من فعل الواجبات والمندوبات.

وذهبَ جماعة السلف إلىٰ انّه عبارةٌ عن الإعتقاد بالقَلبِ واقـرارٌ بـاللسان، وعملٌ بالأركان، وهو مذهبُ شيخنا المفيد(رحمه الله).

وذهبَ بعضُ أصحابنا إلىٰ أنّه عبارة عن الإعتقاد بالقلب، والإقرارُ باللسان، أو حكمُه كما في حَق الساكت والنائم والمُكره.

والأخيرُ عندي هو الحَقّ، لأنَّ الإيمان في اللُغة التصديق، والأصلُ عدم النقل

لأنه لو نُقل في الشرع لكان ذلك معلوماً كسائر الألفاظ المنقولة شرعاً، وذلك التصديق لا يجوزُ أنْ يكونَ إشارةً إلىٰ المعرفة القلبية لقوله تعالىٰ **﴿فلمّا جاءَهُم ما عَرفُوا كَفَروا به﴾**[(١)]، ولا التصديقُ اللساني لقوله تعالىٰ: **﴿قالت الأعرابُ آمنّا قُلْ لَمْ تُؤمُنوا ولكنْ قُولوا أسلمنا وَلمَّا يَدخُل الإيمانُ في قُلوبكم﴾**[(٢)]. ولا شك أنَّ أُولئك الأعرابُ كانوا مُصدّقين بألسنتهم، وقوله تعالىٰ **﴿وَمَن الناسِ مَنْ يَقُولُ آمنّا بـالله وَباليومِ الآخرِ وَما هُمْ بِمؤمنين﴾**[(٣)] فيجب أنْ يكونَ الإيمانُ عبارة عن مجموعهما.

احتَّجت المُعتزلة: بانَّ فعل الطاعات هو الدينُ لقوله تعالىٰ **﴿وذلكَ دِينُ القيّمة﴾**[(٤)]، إشارة إلىٰ إقامة الصلاة، وإيتاءِ الزكاة، وعبادة الله تعالىٰ. والدينُ الإسلام لقوله **﴿إنَّ الدّينَ عندَ اللهِ الإسلام﴾**[(٥)] والإسلام الإيمانُ وإلّا لم يكنْ مقبولاً، لقوله **﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلامِ ديناً فلن يُقبلَ مِنه﴾**[(٦)]، وأيضاً قوله تعالىٰ **﴿وَما كانَ اللهُ لِيُضِيْعَ أيمانكم﴾**[(٧)] أي صلاتكم.

والجوابُ عن الأول: إنَّ ذلك لفظٌ واحدٌ، وما تقدم جمعٌ فلا يُعبّر به عنه فلابدَّ من المجاز.

فنَحنُ نقول المرادُ به ذلك الدّين، والإخلاصُ دينُ القيِّمة.

وعن الثاني: إنّه يجوز أنْ يكونَ المراد به تصديقكُم بتلك الصلاة.

وينتقضُ مذهبَهُم بوجوهٍ:

أحدها: أنَّ الإيمانَ يجامعُ المعصية، فلا يكونُ هو عبارةٌ عن فعل الطّاعات.

---

(١) البقرة: ٨٩.

(٢) الحجرات: ١٤.

(٣) البقرة: ٨.

(٤) البيّنة: ٥.

(٥) آل عمران: ١٩.

(٦) آل عمران: ٨٥.

(٧) البقرة: ١٤٣.

بيانُ الأول: قوله تعالىٰ ﴿**وَإنْ طائِفَتَانِ مِنَ المُؤمِنينَ إقتَتَلُوا فأصْلِحُوا بَينَهما فإنْ بَغَتْ إحداهُما عَلىٰ الأُخرىٰ فَقاتِلوا التي تَبْغِي**﴾[١].

وقوله تعالىٰ ﴿**الذينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إيمانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾[٢].

وثانيها: إنَّ فعل الطاعات معطوفٌ علىٰ الإيمان، فيكونُ مغايراً له لقوله تعالىٰ ﴿**الذينَ آمنُوا وَعَمِلُوا الصالِحات**﴾[٣]، وقوله: ﴿**وَمَنْ يأتِه مُؤمناً قَدْ عَمِل الصالحات**﴾[٤].

وثالثها: أنَّ الإيمانَ من صفات القُلوب لقوله تعالىٰ ﴿**يَشْرَحُ صَدْرَهُ للإسلام**﴾[٥]، وقوله ﴿**وقَلبهُ مُطْمَئِنٌ بالإيمان**﴾[٦]، وقوله تعالىٰ ﴿**اولئك كَتَبَ فِي قُلوبِهُمُ الإيمانَ**﴾[٧].

مسألة: صاحبُ الكَبيرة مؤمنٌ لِما بيّنا من أنَّ الإيمان هو التصديق القلبي بما علم بالضرورة مجيء الرسول به.

وذَهَبَت المُعتزلة إلىٰ أنّه لا مؤمنٌ ولاكافرٌ بل هو منزلة بين المنزلتين.

وذَهَبَ الحَسنُ البصري إلىٰ أنّه منافقٌ.

وذهبت الزيّدية إلىٰ أنّه كافرٌ نعمةٍ.

وذَهَبت الخوارج إلىٰ أنّه مُشركٌ.

وذَهَبت الأزارقة من الخوارج إلىٰ انّه مُشرك.

---

(١) الحُجرات: ٩.

(٢) الأنعام: ٨٢.

(٣) الانشقاق: ٢٥.

(٤) طه: ٧٥.

(٥) الأنعام: ١٢٥.

(٦) النحل: ١٠٦.

(٧) المجادلة: ٢٢.

وذَهَبت المُرجِئة[١]، وأصحابُ الأشعري، وأصحابُ الحَديث، وكافة أصحابنا إلىٰ ما ذهبنا نحنُ إليه.

واحتَّجت المُعتزلة بانَّ الفاسق ليس بمؤمنٍ، لأنه ليس بفاعلٍ للطاعات ولا تارك للمعاصي ولا بكافرٍ، لأنَّه يقامُ عليه الحُدود، ولأنَّه يُدفن في مقابر المسلمين، ويُغسَّل كتغسيلهم.

والجَوابُ عن قولهم: إنَّه مبني علىٰ أنَّ الإيمانَ فعلُ الطاعات، ونحنُ قد بيَّنا بُطلانه.

[٢/٢٥٠] *مسألة:* الكفر عبارة عن إنكار ما عُلم بالضرورة مجيء الرسُول به.

وقال القاضي: انَّه الجَحْدُ بالله وهو غيرُ منعكسٍ.

وقالتْ المُعتزلة: أنَّه فعلُ قبيحٍ أو إخلالٌ بواجبٍ يستَّحق به أعظم العُقوبات.

وهو باطلٌ لأنَّ عقوبات الكفر متفاوتة، وكلّ ما زاد فهو أعظمُ بالنسبة إلىٰ ما نَقَص.

وعلىٰ قولنا لا يكفُر أحدٌ من أهل الصلاة، وهو مذهب أبي حنيفة[٢] وأصحابه.

والمعتزلة الذين تقدموا علىٰ أبي الحُسين كفَّروا الأشاعرة لقولهم بالصفات، ونسبة الأفعال إلىٰ الله تعالىٰ.

وامَّا المُشبّهة فقد كفَّرهم الجُمهور من الأشاعرة ومن المُعتزلة.

وهوَ الحقُّ عندي لإعتقادهم أنَّ واجبَ الوجود جِسْمٌ، وكلُّ جسمٍ مُحدَثٌ لما بيَّنا.

[٣/٢٥١] *مسألة:* التأويلُ لا يَمنعُ من كون المذهب خطاءٌ، لأنَّ التأويل الفاسد لا يُخرج الجَهل عن كونه جَهلاً، فيكونُ هاهنا انضمام مَعْصيةٍ إلىٰ مَعْصيةٍ فيكون أبلغ.

---

(١) هى فرقة ارتضت حكم بني أُميّة مخالفة في ذلك مع المسلمين قاطبة، وتعتقد بعدم تكفير أي انسانٍ اعتنق الإسلام مهما ارتكب من المعاصي والموبقات ويكون أمره لله وحده.

(٢) هو النعمان بن ثابت بن زوطي، أصله من فارس، ولد حوالي سنة ٨٠ هـ بالكوفة، سمع علىٰ عددٍ من التابعين، يقال انه كان يميل إلىٰ العلويين، وينسب المذهب الحنفي إليه. توفي ببغداد سنة ١٥٠ هـ.

وقال العَنْبري: إنّه يُخرج المذهب الباطل عن بطلانه، كما إنَّ الأجنبية اذا اعتقدَ انَّها امرأتُه فانَّها لا تحرم عليه.

وهذا المثال خطاءٌ لأنَّ الشرط في الزِّنا هو العلمُ بأنَّها أجنبية فيتغيَّرُ بالجَهل.

[٤/٢٠] **مسألة:** الفِسقُ لغةً الخروج، وأصطلاحاً الخروج عن طاعة الله تعالىٰ فيما دون الكفر.

والنفاقُ لغةً هو انْ يُبطن الإنسانُ خلاف ما يُظهره.

وفي الشَرع إظهارُ الإيمان وإبطانُ الكُفر.

[٥/٢٠] **مسألة:** حُكمُ المؤمن المُستّحق للمدح هو التَعظيم، ويتزايدُ تعظيمه بِحَسَب تزايد شرفه. ومن أحكامه أنَّ يزُوَّج المؤمنة، ويرثَ من المؤمن، وتغسيله، والصلاة عليه، ودفنه في مَقابر المُسلمين. وإن كان مرتكباً للذنب فانْ كان كبيرة ذُمَّ ولم يُمدح، وشهادته مردودة، ويُحدَّ إنْ أوجبَ الذنبُ الحدَّ، ويُلحق به أحكامُ المؤمنين المغايرة لذلك.

والمُرجئة قالوا: إنّ الفاسق يُمدحُ لأيمانه ويُذّمُ لفسقه.

والخوارج قالوا: إنّه يُذّم وله أحكام الكفّار، وإنْ لم نعلم كونه كبيراً لم يُذّم.

وأمّا الكافر فانْ كانَ كُفرهُ بعد إيمانٍ سُمي رِدّة، ويُستتاب إنْ لم يُولد علىٰ الفطرة، فإنْ تابَ وإلّا قُتلَ.

وإنْ ولدَ علىٰ الفطرة قُتل.

وإنْ لم يكن بعد إيمانٍ، فانْ كانَ حربيّاً قُوتلَ حتىٰ يَسلِمْ. وإنْ كانَ ذميّاً، أو مجوسياً فانه يُقتل، أو يُؤخذ منه الجزية بشرط الإلزام بالذمّة.

والمنافقُ إنْ أظهر نفاقه أُجري عليه أحكامُ الكُفار. وإنْ لم يُظهر أُجري عليه أحكامُ المسلمين.

المنهج الثاني عشر

في الأمر بِالمَعْرُوف والنَّهي عَن المُنكر

الأمرُ هو طلبُ الفعل بالقول علىٰ جهة الإستعلاء. والمعروفُ هو كلُّ فعلٍ حَسنٍ إختَصَ بوصفٍ زايدٍ علىٰ حُسنه، اذا علم ذلك من حالِ فاعله، أو دُلَّ عليه.

والأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالشرع، فانَّ ذلك معلومٌ من دينِ مُحمدٍ (صلىٰ الله عليه وآله).

وقال آخرون إنَّ وجوبهما عقليٌ.

وأُورد عليهم: أنَّه لو كانَ كذلك لما إرتفعَ معروفٌ ولما وقعَ منكرٌ، أو كان الله تعالىٰ مُخلّاً بالواجب. والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله.

بيانُ الشرطية: إنَّ الأمر بالمعروف هو الحَملُ علىٰ فِعل المَعْروف، والنهي عن المُنكر هو المَنعُ منه، فلو كانا واجبين بالعَقل لكانا واجبين علىٰ الله تعالىٰ، لأنَّ كلّ واجبٍ عقلي فانَّه يجبُ علىٰ كلّ من حصل فيه وجه الوجوب، ولو وجبا علىٰ الله تعالىٰ لزم أحدُ المحذورين.

وأما بُطلانهما: إمَّا الثاني فظاهرٌ بما سلف من حُكمه.

وامَّا الأول فلأنَّه يلزم الإلجاء ويُنافي التكليف.

لا يقالُ: هذا واردٌ عليكُم في وجوبهما علىٰ المكلف، لأنَّ الأمر هو الحَملُ والنهي هو المنع، ولا فرق بين الحَمل والمنع في اقتضائهما الإلجاء بين ما اذا صدرا من المُكلف أو من الله تعالىٰ، وذلك قول بإبطال التكليف.

لأنّا نقول: لا نُسلِّم انَّه يلزم الإلجاء، لأنَّ منع المُكلف لا يقتضي الإمتناع، أقصىٰ ما في الباب أنَّه يكونُ مقرباً ويَجري ذلك مَجرىٰ الحُدود في باب اللُّطف، ولهذا يَقع هذه الأفعال مع حصول الإنكار واقامة الحُدود.

[١/٢٥٤] *مسألة:* من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنْ يَعلم الآمر والناهي كون المعروف معروفاً والمُنكر منكراً، وهو ظاهرٌ.

ومن شروطهما: أنْ تكون المعروف مما سيقع والمنكر مما سيُترك، فانَّهما بعد وقوعهما لو أمر بها ونهىٰ لكانَ عابثاً.

ومنها: انْ يُجوِّز تأثير إنكاره لأنَّ الغَرض هو ارتفاعَ المنكر ووقوع المعروف، وتوجههما إلىٰ من لا يؤثرانِ فيه عبثٌ.

منها: أنْ يَعلم أنَّه لا مفسدة في ذلك دينية ولا دنياويّة وإلّا لزم إستلزامُ الإنكار المُنكرَ وهو مفسدةٌ.

[٢/٢٥٥] *مسألة:* إختلفوا في وجوبهما، فذهبَ الشيخُ أبو جَعفر الطوسي(رحمه الله) إلىٰ أنهما واجبان علىٰ الأعيان، مستدلاً بقوله (عليه السلام) **[لتأمُرون بالمَعروف ولتنهَون عن المُنكر]**[١]، وبفحوىٰ قوله تعالى: **﴿لُعِنَ الذينَ كَفَرُوا مِنْ بَني إسْرائيلَ عَلىٰ لِسان داوُدَ وعيسىٰ بنُ مَريم ذلِك بِما عَصَوا وَكَانُوايَعْتَدُونَ كَانُوا لا يَتَنَاهُونَ عَنْ مُنكرٍ فَعَلُوه﴾**[٢]، وبالأثر الوارد للنبيّ(صلىٰ الله عليه وآله) بالأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر[٣]، مع وجوب التأسي به.

---

(١) تهذيب الأحكام: للشيخ الطوسي: ج٦/١٧٦ حديث ٣٥٢، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثالثة.

(٢) المائدة: ٧٨.

(٣) وسائل الشيعة للشيخ الحرُ العاملي. ج١٦/١٢٣ حديث ١٨، مؤسسة آل‌البيت(ع) الطبعة الاولى ١٤١٢ هـ.

وذهبَ السيد المرتضىٰ (رحمه الله) إلىٰ انَّهما واجبان علىٰ الكفاية لأنَّ الغَرض منهما وقوع المَعروف وارتفاع المُنكر، ومتىٰ حصلا بفعلٍ واحدٍ كان توجّه الأمر بهما علىٰ غيره عبثاً.

[٣/١] ***مسألة***: الأمرُ بالمعروف ينقسم إلىٰ واجبٍ وندبٍ تبعاً لأنقسام المعروف إليهما.

أما المُنكر فلمّا كانَ كلُّه قبيحاً، كان النهي عنه كله واجباً.

ولهما قسمةٌ أُخرىٰ باعتبار الفاعل وذلك لأنَّهما قد يجبان باللسانِ، واليد، والقلب.

[٤/] ***مسألة***: الدعاءُ هو طلبُ المنافع ودفع المضّار بالقول منه تعالىٰ، هذا في العُرف.

وأما في الوَضع فانّه عبارةٌ عن الطَّلب، ويمضىٰ في الكُتب أنَّه يقتضي الرُّتبة، هذا خطاءٌ، فانَّ العُقلاء يُسمَّون السيد داعياً لعبده إلىٰ سقيه الماءَ، ويقولون أنَّه تعالىٰ دعانا إلىٰ عبادته.

ومن شروط حُسن الدعاء: عِلمُ الداعي كونُ ما يطلبُه بدعائه مقدوراً لمن يدعوه، وهذا يتضمَّن أَنَّ مَنْ دعا الله تعالىٰ يجب أنْ يكونَ عارفاً به وبصفاته.

ومن شروط حُسنه: أنْ يَعلمَ حُسن ما طلبه، وذلك إنَّما يكونُ بانْ لا يكونَ فيه وجهُ قُبحٍ.

ومن شروطه: أنْ لايكونَ الداعي عالماً بانَّ ما طلبه لا يقع، كمن يسأُلُ الله تعالىٰ إحياء الموتىٰ، وغُفران عقاب الكفّار.

وإختلفَ الشيخانُ هاهنا، فقالَ أبو علي إنَّ ذلك قبيحٌ عقلاً. وقال أبو هاشم إنَّ قبحه شرعيٌّ.

[٥/٥] ***مسألة***: ينقسمُ ما يتناوله الدعاء إلىٰ قسمين:

أحدُهما: قد تقدم العلمُ بانَّه واجبٌ مَفعول لا محالة. والفائدة فيه التّقربُ والتعبّدُ، لا طلبُ ما يتناوله الدعاء كالصلاة علىٰ النبي (صلى الله عليه وآله).

والثاني: انْ لايَعلمَ وجوبَه وحُصول فعله، وهو قسمان:

أحدهما: انْ يكونَ واجباً وقد خفي علينا وجوبه مثلُ أنْ يكونَ الخفاء[1] في التكليف. وينقسم إلىٰ ما يكونُ مصلحةً مطلقاً، وإلىٰ ما يكونُ مصلحةً ولطفاً عند الدعاء، ولولاه لم يكن كذلك. والقسمُ الأول لا يكونُ وقوعه اجابةً للدعاء، وفي القسم الثاني يُمكن انْ يُسّمىٰ وقوعه إجابةً للدّعاء لأنَّ للدُّعاء تأثيرٌ في فعله.

وأما الثاني: وهو ما ليس بواجبٍ من التّفضل والإحسان، وذلك مما يجوزُ انْ يفعلَ وألّا يفعلَ، فإذا فَعلهُ الله تعالىٰ عند الدعاء فهو إجابةٌ له.

لا يقال: اذا شرطتم في الدعاء انْ يكونَ بالمصلحة، وَلا شك في أنّه تعالىٰ حكيمٌ لا يَخلُّ بالمصلحة فلا فائدة فيه؟

لأنّا نقول: جازَ أنْ لا يكونَ مصحلةً إلّا بالدُعاء كما قُلنا، وأمّا فيما علم كونه مصلحةً فالدعاء فيه تعبّدٌ وقد سلف.

امَّا الأوائلُ: فحاصل كلامهم في الدعوات المُستجابة أنَّ العلل قديمة[2] عامة الفيض، وإنَّما يحدثُ ما يحدثْ بسبب حُدوث استعدادٍ مُستندٍ إلىٰ حادثٍ سابق، فجاز أنْ يكون الدعاءُ الحادث علةً مُعدّةً لوجود المَدعوّ به. وهذا ضعيفٌ لأنّه لا فرق بين حُسن الدعاء، أو حدوث مزيدٍ في ذلك.

❊ ❊ ❊

واذ قد وفَّقنا الله تعالى لإتمام ما أردْناهُ، وإنهاءِ ما قصدناه، فلنحمدُ الله تعالىٰ حمداً لا يتناهىٰ، ونَشكره شُكراً لا يُضاهي ونسأله أنْ يَجعل ما كتبناه حُجةً لنا لا علينا، ويوفّقنا للإستعداد ليوم اللقاء، والثبات علىٰ الدِّين الحقّ إلىٰ يوم الفناء. وأنْ يُصلّ علىٰ أشرفِ الذواتِ المُطهّرات، وأعظم النُفوسِ المُنارقات، ويُخصصّ من بينهم أولاهُم بالإحسان، وأعمّهم بالإمتنان مُحمّد المُصطَفى وعترته الطاهرين

(١) في خ ٢ و ٣: لطفاً.

(٢) في خ ٢: علة.

(صلوات الله عليهم أجمعين)، بأفضل الصلوات، وأكمل التحيات. ونسألُ إخواننا الصالحين القارئين لهذا الكتاب أنْ لا يَخلونا من دُعاءٍ مُستجابٍ، وأنْ يُصلحوا ما فيه من خَلَلٍ ونُقصان، وخطاءٍ ونسيان، وأنْ يَتَرحموا علينا عقيب صلواتهم، ويذكرونا في خلواتهم والحمدُ لله رب العالمين وصلواته على سيِّد المُرسلين وخاتم النبيين محمّد النبي وآله الطاهرين وسلامه.

❊ ❊ ❊

بلغت مقابلته بنسخة الأصل على يد العبد الفقير إلى الله تعالىٰ صاحبه غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين، وذلك في العشر الوسط من شعبان المبارك .....

❊ ❊ ❊

هذه النسخة نُسخت وقوبلت بِنُسخة الأصل المُبيضّة والحمد لله وحده.

❊ ❊ ❊

صورة ماكتبه المصنف في نسخة الأصل:

فرغتُ من تسويده ..... ربيع الآخر من سنة ثمانين وستمائة وكتب حسن بن يوسف بن المُطهّر، حامداً لله مصلياً.

هكذا ورد في نهاية النسخة الثانية:

«والحمدُ لله رب العالمين، وصلواته علىٰ سيّدنا محمّد النبيّ وآله الطاهرين.

علىٰ يد العبد الفقير الضعيف المحتاج إلىٰ رحمة الله وغفرانه.... الحَسن بن.... غفر الله ذنوبهم، وهو صاحبُ الكتاب يوم التاسع والعشرين من شهر المحرم سنة اثنىٰ وعشرين وسبعمائة هجرية.

والمصنف دام ظله فرغ من تسويده في سادس عشر ربيع الآخر من سنة ثمانين وستمائة».

وكتب علىٰ يسار الصفحة:

(فرغتُ من تسويده سادس ربيع الآخر من سنة ثمانين وستمائة، وكتب حَسن بن يوسف بن مُطهر حامداً لله مُصلياً).

واحتمل كاتب هذه النسخة أن هذه العبارة بخط المصنِّف، فكتب علىٰ يمين الصفحة:

(كأنّه بخط المصنف رحمه الله).

❊ ❊ ❊

هكذا ورد في نهاية النسخة الثالثة:

فرغ المصنف أدام الله ظلّه وجلاله، وزاد جماله وأعطاه آماله، بأشرف الذّوات، أعني محمّداً وآله، عن تصنيفه سادسُ ربيع الآخر من سنة ثمانين وستمائة.

وفرغ ناسخه يوم .... في غُرّة شهر الله المُبارك شعبان عمّت بركته، سنة أربعٍ وعشرين وسبعمائة. أضعف خلقه تعالىٰ جِرْماً، وأقواهم جُرماً، عليّ بن الحُسين

الطبرى، حامداً الله تعالىٰ ومصليّاً علىٰ نبيّه المصطفىٰ وآله أجمعين، الطيّبين الطاهرين.

الفهارس

[١]
فهرس الآيات القرآنية

الآية	الصفحة

سورة البقرة/٢

سورة آل عمران/٣

سورة النساء/٤

سورة المائدة/٥

سورة الأنعام/٦

يوسف/١٢

سورة الرعد/١٣

سورة إبراهيم/١٤

سورة الحجر/١٥

سورة النحل/١٦

سورة الإسراء/١٧

سورة الكهف/١٨

سورة طه/٢٠

سورة الأنبياء/٢١

سورة الحج/٢٢

سورة الأحقاف/٤٦

سورة الفتح/٤٨

سورة الحجرات/٤٩

سورة الذاريات/٥١

سورة الطور/٥٢

سورة النجم/٥٣

سورة الرحمن/٥٥

سورة الحديد/٥٧

سورة المجادلة/٥٨

سورة التحريم/٦٦

سورة الملك/٦٧

سورة الجنّ/٧٢

سورة المدّثر/٧٤

سورة القيامة/٧٥

سورة الانسان/٧٦

سورة الإنفطار/٨٢

سورة الإنشقاق/٨٤

سورة البيّنة/٩٨

سورة الزلزلة/٩٩

[٢]
فهرس الأحاديث

[٣]
فهرس الأعلام

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الزاء

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الضاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الياء

[٤]
فهرس الفرق والمذاهب والطوائف

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الزاء

حرف السين

حرف النون

حرف الواو

حرف الياء

حرف الهاء

[٥]
فهرس المصطلحات

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الظاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

[٦]
فهرس المواضع والبلدان والوقائع

[٧]

فهرس المحتوى

مناهج اليقين في اصول الدين